

في الفلسفة الإسلامية
منهج وتطبيقه
(الكتاب الأول)

تأليف

إبراهيم مدكور

دراسة تقديمية

منى أحمد أبو زيد





في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

(الكتاب الأول)

هــذا الكـتــاب

طبع لأول مرة عام (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م). وهو من أهم المؤلَّفات الرائدة خلال النصف الأول من القرن العشرين في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها. مؤلِّفه هو الدكتور إبراهيم بيومي مدكور؛ أحد أهم الرواد العرب في دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.

أصل هذا الكتاب فصول متتابعة نُشرت في مجلة «الرسالة». رسم المؤلف فيه منهجًا لدراسة الفلسفة الإسلامية، ثم طبقه تطبيقًا كاملاً على ثلاث من نظرياتها الكبرى، هي: نظرية السعادة، ونظرية النبوة، والنفس وخلودها.

دَرَس المؤلف هذه النظريات أولاً في بيئتها وظروفها الخاصة، وشرحها على لسان القائلين بها، ثم ربطها بما سبقها من أشباه ونظائر، وبيَّن ما لها من أثر في الفلسفات اللاحقة التي تمتد إلى العصر الحديث.

سلسلة

في الفكر النهضوي الإسلامي

الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

رئيس التحرير ومدير المشروع: صلاح الدين الجوهري

اللجنة العلمية

محمد عمارة — محمد كمال الدين إمام

صلاح الدين الجوهري — منى أبو زيد

تصميم جرافيكي

صفاء الديب

الإشراف على التحرير ومراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان — محمد القاسم

(**مراجعة لغوية**: سماح رضوان – فاطمة الزهراء صابر)

الأعمال التحضيرية

هدى سيد – شيماء التركي – منة الله لبيب



في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

(الكتاب الأول)

تأليف

إبراهيم مدكور

دراسة تقديمية

منى أحمد أبو زيد

١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م



مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة - أثناء - النشر (فان)

مدكور، إبراهيم، 1902 - 1996.

في الفلسفة الإسلامية : منهج و تطبيقه / تأليف إبراهيم مدكور ؛ تقديم منى أحمد أبو زيد. — القاهرة : دار الكتاب المصري ؛ الإسكندرية : مكتبة الإسكندرية ؛ بيروت : دار الكتاب اللبناني، 2015.

مج. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية

تدمك 9-306-452-977-978 مج. 1

١. الفلسفة الإسلامية. أ. أبو زيد، منى أحمد. ب. مكتبة الإسكندرية. ج. العنوان. د. السلسلة.

ديوي — 181.7 2015757575

ISBN: 978-977-452-306-9

رقم الإيداع: 2015/4079

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّمتاه للمشروع.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن»

المحتوى

كتاب

في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه

(الكتاب الأول)



مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّين»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب دراسة تقديمية أعدها أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت

مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وستسعى المكتبة أيضًا - وفق توفر الإمكانات الفنية والمادية - إلى ترجمة تلك المختارات أو مقتبسات منها إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي،

ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا – وغيرهم – لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين

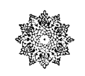
الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية



دراسة تقديمية

منى أحمد أبوزيد

تمهيد:

غاب الدرس الفلسفي عن عالمنا العربي أكثر من سبعة قرون، منذ وفاة الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (ت٥٩٥هـ/١١٩٨م)، وحتى منتصف القرن التاسع عشر، وربما غاب قبل ذلك نتيجة هجوم الفقهاء والسلفيين الذين عارضوا علم الفلاسفة منذ ظهوره في الحضارة الإسلامية.

فقد كانت الفلسفة من العلوم الوافدة على المسلمين، تعرفوا عليها من خلال المدارس الفكرية التي احتضنت التراث الفلسفي الشرقي (الفارسي والهندي) والغربي (اليوناني)، ثم صارت هذه المدارس ومدنها جزءًا من الدولة الإسلامية.

وبعد توطيد أركان الدولة الإسلامية أخذت في الانفتاح على الحضارات السابقة، ونقل علومها ومعارفها إلى اللغة العربية من خلال الترجمة التي شهدت ازدهارًا مع تأسيس «بيت الحكمة» في بغداد.

وأخذ المسلمون في تعلم الفلسفة والتأليف فيها، وظهر فلاسفة في المشرق أمثال: الكندي (ت٢٦٠هـ/٨٨٣م)، والفارابي (ت٣٣٩هـ/٩٥٠م)، والعامري (ت٣٨١هـ/١٩٩١م)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، ثم لقيت الفلسفة هجومًا عنيفًا بعد كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م) وكاد أن يُقضى عليها في الشرق.

وانتقلت الفلسفة بعدها إلى المغرب الإسلامي، وازدهرت على أيدي ثلاثة من كبار فلاسفتها، وهم: ابن باجه (ت٥٢٩هـ/١١٣٨م)، وابن طفيل (ت٥٨١هـ/١١٨٥م)، وابن رشد، الذي واجه محنة عُرفت باسم «نكبة ابن رشد»، كان من نتائجها تراجع علم الفلاسفة المشائيين في العالم الإسلامي.

وبقيت الجامعات الإسلامية، «كالأزهر» في مصر، و«الزيتونة» في تونس، و«القرويين» في المغرب، تدرس كافة العلوم الإسلامية- من علم التوحيد، وآداب المناظرة، والمنطق... - دون علم فلاسفة الإسلام.

ومع منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، بدأ المسلمون يتعرفون على فلاسفة الإسلام من خلال دراسات المستشرقين، وكان بعضها مجحفًا، والآخر معتدلاً، ورغب المسلمون في التعرف على حقيقة هذا العلم من مصادره.

بدأت معرفة الفلسفة في مصر من خلال عدد قليل من علماء الأزهر الذين لديهم إلمام ببعض فروع الفلسفة، وكان في مقدمة من عرض علم الفلاسفة في مصر

جمال الدين الأفغاني (ت١٣١٤هـ/١٨٩١هـ) القادم في زيارة إلى مصر، حيث التقى ببعض الأزهريين، وسمعوا رأيه في فلاسفة الإسلام، وبدأ التعرف عليهم فيما بعد من خلال كتابات قليلة، كما فعل فرح أنطون (ت ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م) عندما لخص آراء أرنست رينان (ت١٨٩٢م) عن ابن رشد، وعرضها من خلال مجلته «الجامعة»؛ وهو ما أثار الإمام محمد عبده (ت١٣٢٣هـ/١٩٠٥م) فرد عليها.

وظلت هذه الدراسات قليلة وبدائية في أغلبها حتى ذهب بعض المصريين إلى بعثات خارجية، لدراسة الفلسفة الإسلامية في جامعات فرنسا وإنجلترا، فذهب طه حسين (ت١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) إلى فرنسا ودرس ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) وفلسفته الاجتماعية، ثم لحقه بباريس الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، ودرس الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ/٨١٩ م) وكتابه «الرسالة»، ودرس أبو العلا عفيفي (ت١٣٨٦هـ/١٩٦٦م) الفلسفة بانجلترا، وكتب أطروحته عن محيي الدين بن عربي (ت٥٥٨هـ/١٢٤٠م)، وفي نهاية العقد الثالث من القرن العشرين سافر إبراهيم مدكور (ت ١٤١٦هـ/١٩٩٥م) إلى باريس لدراسة الفلسفة. وعاد هؤلاء إلى التدريس في الجامعة المصرية، وقاموا بالكشف عن التراث الفلسفي الإسلامي وتدريسه والتأليف فيه؛ فعاد الدرس الفلسفي من جديد إلى عالمنا الإسلامي.

ويعتبر الدكتور إبراهيم مدكور واحدًا من أهم الرواد العرب في دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث. وأعماله المتعددة في هذا المجال تشهد

له بقدر كبير من الأصالة والتميز، فقد تخرج على يديه جيل من رواد الثقافة في مصر وفي العالم العربي والإسلامي.

ويُعد إبراهيم مدكور بجانب دوره الأكاديمي في مجال اللغة والفلسفة واحدًا من زعماء الإصلاح الفكري والاجتماعي في القرن العشرين، وله بصمات واضحة في مجالات متعددة؛ ولذا أُطلقت عليه ألقاب كثيرة منها: «شيخ الفلاسفة المعاصرين»، و«عميد المجمعيين»، و«سيبويه المصري»، و«الشيخ الرئيس».

كما كان الدكتور إبراهيم مدكور يجسد الوجه المشرق للإسلام والعروبة والشرق؛ لأنه تمكن من مناهج الغرب، وعرف حضارتهم، وخاطبهم بلغتهم، ولكنه كان في الوقت نفسه يرتبط بجذوره العربية الإسلامية، وشخصيته المصرية الأصيلة، وقدرته على استمداد هُويته من هذه الجذور مع تعامله بالمنهج العلمي المعاصر، بجانب تمكنه من التراث الغربي قدر تمكنه من التراث العربي[١].

ويُعد كتابه «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه» خير مثال على مدى الأصالة والابتكار اللذين حققهما الدكتور مدكور في مجال الفلسفة، إلى جانب كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق.

---

(١) إسماعيل سراج الدين، مقدمة كتاب «الشيخ الرئيس» صفحات من حياة الدكتور إبراهيم مدكور، تصدير: عبد الصبور شاهين، تأليف: سعيد أحمد الفيومي، القاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص١١.

وقد أشاد كثيرون بكتاب مدكور «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه» باعتباره أفضل ما ألَّفه العرب المحدثون في هذا الباب، حيث بسط مؤلفه الأسس الصحيحة لمحاولة التأريخ للفلسفة العربية تاريخًا جامعًا، ومثل عليه تمثيلاً حسنًا[١].

ويؤكد آخر على أهمية هذا الكتاب، واصفًا إياه بأنه «أصبح مرجعًا أساسيًا لا يكاد يستغني عنه باحث حديث في الفلسفة الإسلامية»[٢].

وسوف يتضمن هذا التقديم أربعة عناصر:

الأول: حياة إبراهيم مدكور

الثاني: مؤلفاته

الثالث: مشروعه الفكري

الرابع: تحليل كتابه «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه»

أولاً: حياة إبراهيم مدكور

يُعد الدكتور إبراهيم مدكور واحدًا من المفكرين الذين حرصوا على تسجيل سيرة حياتهم من خلال مؤلفاتهم؛ فقد سجل جزءًا من هذه السيرة في كتابه «مع الأيام، شيء من الذكريات»، ولكنه لم يقتصر فيها على عرض تفاصيل حياته فقط، وإنما عرضها من خلال الأحداث السياسية والاجتماعية التي مرت بها مصر حينذاك.

---

(١) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر- بيروت، ١٩٧٤م، ص٢٣٧.

(٢) حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، دار الثقافة العربية- القاهرة، ط٢، ١٩٩٣م، ص١٠٣.

وهذا اللون من الكتابة الذاتية سبقه إليه مفكرون سابقون ولاحقون، منهم الشيخ الرئيس ابن سينا عندما سجل حياته بقلمه، وابن خلدون في كتاب «التعريف»، وأيضًا الدكتور زكي نجيب محمود (ت١٩٩٣) الذي سجل سيرته من خلال ثلاثة مؤلفات: «قصة نفس»، و«قصة عقل»، و«حصاد السنين».

وُلد إبراهيم بيومي مدكور سيد أحمد الفقي في (٢٣من ذي الحجة ١٣١٩ هـ/ الأول من إبريل ١٩٠٢م) ببلدة «أبو النمرس» إحدى قرى محافظة الجيزة، التي تبعد عن القاهرة بعدة كيلو مترات، وكانت قرية صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها خمسة آلاف نسمة، موزعة بين عدد محدود من الأسر الكبيرة.

وفي إحدى هذه الأسر وُلد إبراهيم لأب عُرف بالسياسة، وكانت له مواقفه الوطنية البارزة إزاء ثورة ١٩١٩؛ وهو ما دفع حزب الوفد إلى اختياره لتمثيل دائرته في البرلمان من (١٩٢٤-١٩٣٧م). وكان لهذا التوجه السياسي للأب أثره على اتجاه الابن للسياسة فيما بعد.

تلقى إبراهيم مدكور تعليمه الأولي في كُتَّاب القرية، الذي كان هو المصدر الأول لتعليم القراءة والكتابة. ولم يكن الكُتَّاب مجرد معهد لتحصيل المعلومات أو حفظ القرآن، بل كان أيضًا وسيلة من وسائل التربية الدينية والخلقية؛ ذلك لأن المعلم كان نموذجًا في سلوكه يشجع على الصدق، ويحث على الأمانة.

ويتذكر الدكتور إبراهيم مدكور أثر هذا الكُتَّاب على حياته قائلاً: «لولا كُتَّاب القرية ما كان يقدر لي أن أحفظ القرآن جميعه.. والقرآن ذخيرة لها شأنها في سلوك المرء وثقافته»[١].

والتحق إبراهيم مدكور بعد ذلك بالتعليم الديني الذي يمهده للتعليم الأعلى، فقضى فيه ثلاث سنوات، وكان من عادة هذا التعليم أن يتم بمعاهد ملحقة بالمساجد؛ فأمضى السنة الأولى بمسجد «إبراهيم أغا»، ثم انتقل إلى مسجد «السيدة فاطمة النبوية» في السنة الثانية، وانتهى أخيرًا إلى جامع «المارداني» في السنة الثالثة.

ولم يكن الدكتور إبراهيم مدكور راضيًا كل الرضا عن هذا التعليم؛ لأن «الحصيلة الفكرية والثقافية كانت أقل من الزمن الذي ينفق فيها»[٢]. وكان لا بد لهذا التعليم أن يتطور تطورًا يتوافق مع روح العصر؛ فأُنشئ معهدان منفصلان تقريبًا عن الأزهر وإدارته، وهما مدرسة «دار العلوم» ومدرسة «القضاء الشرعي».

وقد جمعت مدرسة «القضاء الشرعي» بين العلم القديم والعلم الحديث، وعنيت عناية خاصة بالفقه والتفسير والأدب واللغة، وأضيفت إليها العلوم الحديثة من طبيعيات ورياضيات وتاريخ وجغرافيا. واستطاعت أن تخرج قضاة يجلسون إلى جانب رجال القانون.

---

(١) إبراهيم مدكور، مع الأيام.. شيء من الذكريات، دار الهلال، العدد (٤٧٨) بتاريخ ربيع أول / أكتوبر ١٩٩٠م، ص٢٤-٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥.

والتحق إبراهيم مدكور بمدرسة «القضاء الشرعي»، وكان التحاقه متزامنًا مع بدايات ثورة ١٩١٩، فاشترك مع زملائه في احتجاجهم ضد المستعمر الأجنبي، وخرج معهم متظاهرًا، ومرددًا هتاف الشيخ أمين الخولي (ت ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م):

اضربونا بالمدافع   ما لأمر الله دافع

اضربونا بالرصاص   فالحياة في القصاص

وكان عاقبة تلك المشاركة أن ألقي القبض عليه وأودع السجن عدة أيام، وفي هذه الأجواء السياسية تبلورت عاطفة إبراهيم مدكور الوطنية، ونما وعيه بما يجري على الساحة من أحداث.

قضى إبراهيم مدكور في مدرسة «القضاء الشرعي» خمس سنوات، تفتحت فيها مداركه العقلية، ونضجت فيها شخصيته العلمية الناقدة. وكان لأساتذته الأثر الكبير عليه، وظل طوال حياته يشيد بهم وبدورهم العلمي وأثرهم عليه، وفي مقدمتهم الأستاذ «أحمد أمين» (ت١٩٥٤م) وكان أديبًا وفيلسوفًا ومربيًا ومصلحًا في آن واحد، ولقنه درسًا في السلوك والاعتداد بالرأي السليم. ومنهم أيضًا «عاطف بركات» (ت١٩٢٤م) ناظر المدرسة ورائدها. والشيخ «علي الخفيف» (ت١٩٧٨م) الذي كان يشرح علم الفرائض والمواريث شرحًا رياضيًا، وغيرهم.

ويذكر مدكور أساتذته هؤلاء، قائلاً: «كانوا جميعًا من صفوة الصفوة، وعلى أيديهم فهمت سماحة الإسلام حق الفهم، وآمنت بأن ديننا لا يتعارض مع العلم في شيء، ولا يسد الطريق على البحث والنظر»[١].

وعندما أُلغيت مدرسة «القضاء الشرعي» انتقل إبراهيم مدكور إلى مدرسة «دار العلوم»، وكانت مهمتها إعداد معلم يلائم العصر لتدريس العلوم العربية. ويكتب جانبًا عن حياته في هذه المدرسة، فيذكر بعض زملائه، ومنهم «حسن البنا» (ت١٣٦٨هـ/١٩٤٩م) حيث اشتركا معًا في فرقة واحدة، وكثيرًا ما تبادلا الحديث في شئون الشباب والتربية الروحية، وتخرجا في عام واحد (١٩٢٧م) وأخذ كل منهما طريقه إلى التدريس في مدرسة ابتدائية، ذهب «البنا» إلى الإسماعيلية ثم القاهرة، ورحل مدكور إلى الإسكندرية ثم عاد إلى القاهرة.

وبعد فترة التقى إبراهيم مدكور مع «حسن البنا» الذي دعاه إلى الانضمام لجماعة «الإخوان المسلمين»، ويذكر مدكور هذه الدعوة قائلاً: «ولقد صارحته بأني أؤيدها إن التزمت بأهدافها الثقافية السلوكية، أما أن تسلك ميدان السياسة فذلك طريق سلكته من قبل، ويتطلب أوضاعًا وأساليب لم تتهيأ الجماعة لها»[٢].

(١) المرجع السابق، ص٤٣.
(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

ورشح مدكور بعد فترة للسفر لبعثة حكومية إلى «لندن»، إلا أن مواقف والده السياسية وتمسكه بها حرمه من البعثة، وحولته للعمل بمدرسة ابتدائية بمدينة «كوم أمبو» بجنوب مصر، فما كان منه إلا أن رفض هذا التعيين، وسافر إلى باريس في بعثة خاصة للحصول على الدكتوراه.

وصل إبراهيم مدكور إلى باريس في أول فبراير ١٩٢٩، ولم يمض سوى عام واحد، وتحولت بعثته الخاصة إلى بعثة حكومية، وأمضى هناك ست سنوات، كانت من أخصب فترات تكوينه الفكري والثقافي، فدرس الفلسفة والقانون، وتزود بقدر من اللغات القديمة والحديثة. وحصل على ليسانس الآداب من السوربون سنة ١٩٣١، وعلى ليسانس الحقوق من جامعة باريس سنة ١٩٣٣، وفي نهاية سنة ١٩٣٤ تقدم للحصول على دكتوراه الدولة في الفلسفة برسالتين: الأولى الصغرى بعنوان «الفارابي ومنزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية»، والثانية الكبرى عن «تاريخ منطق أرسطو في العالم العربي».

ويحدثنا الدكتور عثمان أمين (ت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م) وهو شاهد عيان حضر مناقشة الرسالتين بمدرج «ريشليو» قائلاً: كنت من أشد الناس إعجابًا برباطة جأشه، وحضور بديهته، واستقامة حجته، ووضوح رؤيته، وغمرني شعور الفرح حين سمعت أعضاء لجنة المناقشة الموقرة يوجهون إليه موفور الثناء على

تلك الصفات الجميلة البارزة التي تجلت في رحابة النظر، وفي الصبر على البحث، وفي الاتزان في الحكم(١).

ولم يقصر إبراهيم مدكور سنوات بعثته على فرنسا فقط، وإنما تنقل بين المراكز العلمية الأوروبية لجمع المخطوطات، والتعرف على الحضارة الأوروبية، حيث آمن بالتبادل الثقافي الذي يربط الحضارات بعضها ببعض، ويفتح آفاقًا جديدة؛ فزار مكتبة «البودليان» بكمبردج، ومكتبة المتحف البريطاني، وهما بلندن، كما زار إيطاليا وألمانيا.

واقترب إبراهيم مدكور من بعض الأساتذة الأجانب، ذاكرًا فضلهم الفكري عليه منهم «بوجليه» و«فوكونيه» أستاذا علم الاجتماع في السوربون، والأستاذ «دولا كروا» أستاذ علم النفس، وعميد كلية الآداب. ومن هؤلاء أيضًا المفكر الفرنسي «آندريه لالاند» (ت١٩٦٣م) المشرف على رسالتيه، والذي اعتبره مدكور بمثابة الأب والأستاذ، ثم صار بعد ذلك زميلاً له بالجامعة المصرية. كما أشاد أيضًا بالمستشرق الفرنسي «لويس ماسينيون» (ت١٩٦٢م) الذي ناقشه في رسالتيه للدكتوراه، وصار فيما بعد زميله بمجمع اللغة العربية، بالإضافة إلى إميل برييه أستاذ تاريخ الفلسفة.

---

(١) عثمان أمين، تصدير كتاب «دراسات فلسفية» مهداة إلى «الدكتور إبراهيم مدكور»، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٧٤م، ص٩.

وفي مارس ١٩٣٥ عاد إبراهيم مدكور إلى مصر، والتحق بهيئة التدريس بكلية الآداب، في وقت كان يرأس الجامعة أستاذ الجيل الأستاذ أحمد لطفي السيد (ت١٩٦٣م) ويرأس كلية الآداب الدكتور طه حسين، وبعد فترة أصبح هذان الأستاذان من أساتذة مدكور وأصدقائه حيث عمل بجانبهما في مجمع اللغة العربية.

وفي كلية الآداب انضم إبراهيم مدكور إلى أسرة الفلسفة إلى جوار الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية، والدكتور أبو العلا عفيفي أستاذ التصوف والمنطق، ويوسف كرم (ت١٩٥٩م) مؤرخ الفلسفة، ثم انضم إليهم بعد ذلك بعض الأساتذة الأجانب أمثال نلينو (ت١٩٣٨م) أستاذ علم الفلك، وآندريه لالاند، وغيرهما.

كما انتدب إبراهيم مدكور للتدريس ببعض كليات جامعة الأزهر، واشترك في وضع مقرر عن «تاريخ علم الأخلاق» ووجه تلاميذه هناك إلى تعلم اللغات، والسفر إلى أوربا لاستكمال تعليمهم.

وقضى إبراهيم مدكور سنوات قليلة في كلية الآداب، ولكن سرعان ما جذبته الحياة السياسية مرة أخرى بعد وفاة والده، وإصرار حزب «الوفد» على ترشيحه عضوًا بمجلس الشيوخ خلفًا له، وأمضى إبراهيم مدكور في هذا المجلس خمسة عشر عامًا (في الفترة من ١٩٣٧ إلى ١٩٥٢) حتى تم حل المجلس.

وكان إبراهيم مدكور قد قُبِلَ عضوًا بالمجلس استثناء من شرط السن. «ولم تصرفه عضوية مجلس الشيوخ عن البحث والدرس بعد أن اضطر للاستقالة من الجامعة نزولاً على مبدأ عدم الجمع بين الوظيفة وعضوية البرلمان»[١]. وعلى الرغم من استقالته من الجامعة فإن صلته بكلية الآداب وبالبحث الفلسفي لم تنقطع، وعاد إلى الجامعة مرة أخرى عن طريق «الأستاذ المتفرغ»، فاشترك في الدراسات العليا، حيث رأى أن «الدرس الجامعي هو السبيل الأقوم لإعداد شباب المستقبل وقياداته، وإذا لم تتوافر له أسبابه فلا سبيل إلى إعداد هذه القيادات»[٢].

وكان للدكتور إبراهيم مدكور نشاط ملحوظ في مجلس الشيوخ، سواء في المسائل الداخلية أو الخارجية، فقد طرح عدة استجوابات ومشروعات ضد سياسة حكومة الوفد، منها مشروع قانون «للإصلاح الزراعي» يقترح فيه تحديد الملكية الزراعية بما لا يزيد عن مائتي فدان، كما طالب بحل الأوقاف الأهلية والإبقاء على الأوقاف الخيرية فقط. وتبنى مناقشة استجواب حول «الأسلحة الفاسدة» التي تورط فيها القصر والحاشية. وكان لاستجواباته أثرها في لفت الانتباه إلى مدى الفساد الذي وصلت إليه البلاد، مما عُدَّ إرهاصًا لثورة ١٩٥٢.

---

(١) محمد مهدي علام، مجمع اللغة العربية في ثلاثين عامًا، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية- مصر، ١٩٦٣/١٩٦٦م، ج٢، ص٨.

(٢) إبراهيم مدكور، مع الأيام، مرجع سابق، ص٩٥.

إلا أن ما قدمه من استجوابات قوبل بالمعارضة من حكومة حزب الوفد، وهو ما أحدث جفوة بينه وبين الحزب، وعندما انتهت مدة عضويته الأولى تقدم مرة أخرى بالترشيح مستقلاً، ونجح في الانتخابات، وفاز أمام منافسه من حزب الوفد. وقضى مدكور بقية حياته البرلمانية مستقلاً، حيث وجد أن الانتماء الحزبي يتغلب- عند التعارض- على المصلحة الوطنية، وهو ما رفضه قائلاً: «فكأنما رأيت في مسلك المستقلين درعًا أتقي به التبعية الحزبية على غير هدى»[١].

واشترك إبراهيم مدكور في تأسيس جماعة «النهضة القومية» سنة ١٩٤٤ مع بعض المفكرين والسياسيين والاقتصاديين، منهم أحمد لطفي السيد، وبهي الدين بركات (ت١٩٧٢م)، ومريت غالي (ت١٩٩١م) وغيرهم، وقد توجهوا نحو «تنوير الرأي العام بطرح برنامج متكامل للنهوض بمصر من خلال دراسة متأنية للواقع المصري»[٢].

وكانت مجلة «الفصول» نافذة للتعبير عن آراء الجماعة، وكان مظهر النشاط الوحيد لها هو نشر سلسلة محاضرات أُلقيت بين مارس ومايو ١٩٤٩ بقسم الخدمة العامة بالجامعة الأمريكية، تتناول بعض القضايا التي تهتم بها الجماعة. وكانت محاضرة إبراهيم مدكور في هذه السلسلة بعنوان «مصر المستقلة»، إلا أن الجماعة أعلنت عن وقف نشاطها بعد فترة قصيرة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٥.

(٢) رؤوف عباس، جماعة النهضة القومية، سلسلة كتاب الفكر للدراسات، القاهرة، ط١، ١٩٨٦م، ص٤٣.

واختير إبراهيم مدكور في ١٩٤٦ ضمن الأعضاء العشرة الجدد، الذين ضموا إلى مجمع «اللغة العربية»، وأطلق عليهم «أحمد أمين» اسم «العشرة الطيبة»، ورحب بهم قائلاً: «أعتقد اعتقادًا جازمًا أن المجمع قد كسب بهم وقوي بانضمامهم، كالشجرة الطيبة تطعم بعود طيب»[١].

وكان مدكور أصغر أعضاء «العشرة الطيبة» من حيث السن، وعلى الرغم من ذلك فقد اختير نيابة عنهم في إلقاء كلمة باسمهم في الجلسة العلنية التي عُقدت لاستقبالهم، وكانت بعنوان «اللغة المثالية». أعلن فيها- بكل جرأة- أنه من أشد أنصار التجديد، رافضًا ما يتشبث به البعض من ضرورة المحافظة على القديم في مجال اللغة، إلا أنه رأى أن اللغات في حركة مستمرة، ومن العبث أن نعترضها ونقف في طريقها، أو أن نفرض عليها قوالب جامدة، «فاللغة المثالية هي تلك التي تصدر عن روح العصر، وتتمشى مع حاجاته ومطالبه على أفضل صورة وأوضح مظهر»[٢].

واستمر عمل مدكور بمجمع اللغة العربية منذ هذا التاريخ حتى نهاية حياته، تدرج فيه من كاتب لسر المجمع سنة ١٩٥٩، ثم اختير أمينًا عامًا له سنة ١٩٦٧. وبعد وفاة رئيس المجمع – الدكتور طه حسين – تم اختيار إبراهيم مدكور رئيسًا للمجمع سنة ١٩٧٤، وظل رئيسًا له مدة تسع وأربعين سنة.

---

(١) أحمد أمين، مجلة مجمع اللغة العربية، مطبعة وزارة المعارف العمومية- مصر، ١٩٥٣م، ج٧، ص٩.
(٢) إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ج٧، ص١٥.

ويُعد عمل مدكور في المجمع من أهم الأعمال التي قام بها. وتُعد فترة رئاسته للمجمع من أخصب الفترات التي مرَّ بها، سواء على مستوى العمل الإداري، أو الفكري، أو المشاركات الدولية.

ويذكِّر إبراهيم مدكور برسالة المجمع قائلاً: إن رسالته هي أنه «صلة بين الماضي والحاضر، ومحاولة مستمرة للملاءمة بين القديم والجديد، تمحص وتحقق، وترشد وتوجه، تستبقي من القديم أنفسه وأسلسه، وتتقبل من الجديد أدقه وأحكمه»[(١)].

ولم يقتصر نشاط إبراهيم مدكور السياسي على الفترة السابقة على ثورة ١٩٥٢، بل كانت لآرائه ومقترحاته ومواقفه السياسية الإصلاحية أثرها في اختياره وزيرًا «للإنشاء والتعمير» في أول وزارة تشكل بعد الثورة برئاسة علي ماهر باشا (ت١٩٦٠م) إلا أن عمر هذه الوزارة لم يستمر أكثر من يوم واحد، بسبب الصدام بين رجال السياسة ورجال الجيش.

وبعد يومين من استقالة الوزارة الأولى، شكلت وزارة جديدة برئاسة محمد نجيب (ت١٩٨٤م) الذي عرض على إبراهيم مدكور الوزارة ثانية، ولكنه اعتذر عنها مفضلاً العمل العام دون الالتزام بوظيفة تنفيذية.

---

(١) إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية في ثلاثين عامًا، ج١، مرجع سابق، ص٢.

واستمر عمل مدكور في المجال العام من خلال الاشتراك في بعض اللجان، مثل عضوية «مجلس الإنتاج»، ورياسة «مجلس الخدمات»، ولجنة «دراسة الأنظمة الحكومية وتقديم مقترحات بشأنها»، ولجنة «دراسات نظم التعليم الجامعي». كما تم تعيينه مسئولاً عن لجان المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب الذي تأسس سنة ١٩٥٦، وظل كذلك إلى أن تم تأسيس المجلس الأعلى للثقافة في سنة ١٩٨٠، كما أسهم كثيرًا في المجالس القومية المتخصصة، والمنظمات العربية والإقليمية المعنية بالتربية والثقافة والعلوم، وغيرها.

وقضى مدكور بقية حياته بين العمل في خدمة اللغة العربية والاشتراك في المؤتمرات العلمية في مصر وخارجها. ولدوره العلمي حصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة «برينستون» بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٤، تقديرًا لخدماته العلمية، ونشاطه في التبادل الثقافي بين أبناء العروبة وأبناء الغرب.

وفي عام ١٩٧٤ حصل الدكتور إبراهيم مدكور على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية، ثم حصل على جائزة الثقافة العالمية سنة ١٩٨٥. واختارته منظمة اليونسكو للحصول على جائزة بغداد للثقافة العربية مناصفة مع المستشرق الأسباني «جارسيا جوميز»، وحصل على وسام الآداب والفنون الفرنسي عام ١٩٨٦، وأخيرًا الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأمريكية سنة ١٩٩٠.

وقد شارك إبراهيم مدكور في عدة مؤتمرات، منها: الذكرى الألفية لابن سينا في بغداد سنة ١٩٥١، وأسهم في مؤتمرين آخرين عن ابن سينا، أحدهما بطهران والآخر بباريس ١٩٥٤. كما ساهم في مهرجان الغزالي بدمشق سنة ١٩٦٢، وفي نفس العام شارك في مؤتمر «ابن خلدون» بالقاهرة، وشارك في إحياء ذكرى «طه حسين» بالقاهرة سنة ١٩٧٩، وآخر بمدريد، و«حافظ» و«شوقي» بالقاهرة سنة ١٩٨٢، و«لويس ماسينيون» بالقاهرة، كما دعي إلى المحاضرة في معاهد علمية مختلفة شرقًا وغربًا.

وبعد حياة حافلة بالعلم والعمل، وبالفكر والثقافة إلى جانب المشاركة المجتمعية والسياسية، رحل الدكتور إبراهيم مدكور في (١٣ رجب ١٤١٦هـ/ ٥ ديسمبر ١٩٩٥م) عن عمر يناهز الثالثة والتسعين، تاركًا لنا ذخيرة حيَّة من الأعمال العملية والعلمية، التي هي علامات نجاح على طريق التقدم في بلاده.

ثانيًا: مؤلفات إبراهيم مدكور

يتمثل المحصول العلمي للدكتور إبراهيم مدكور في عدد من المؤلفات والأبحاث العلمية بالإضافة إلى مجموعة من المقالات التي نُشرت بمجلات «الفصول» و«الرسالة» و«تراث الإنسانية» و«الثقافة» و«مجمع اللغة العربية» وغيرها، كما كتب مقدمات لعشرات الكتب المؤلفة والمحققة، وأشرف على إصدار عدد من المعاجم والموسوعات والمخطوطات.

ولما كان من العسير أن نلم بكل هذه الكتابات، فسوف نختار بعضها، ونرتبها ترتيبًا تاريخيًا.

- كتاب «مذكرة في تاريخ الأخلاق» ألَّفه بالاشتراك مع «حامد عبد القادر» سنة ١٩٣٨، وكان مقررًا على طلاب الفرقة الثانية بكلية اللغة العربية- جامعة الأزهر، قدم فيه بعض الدراسات الأخلاقية، تنويهًا بكبار الأخلاقيين من المسلمين، وكبار الأخلاقيين في الفكر الإنساني، قديمه ومتوسطه وحديثه.

- كتاب «الأداة الحكومية.. نظام جديد وحياة جديدة»، وهو تأليف مشترك مع «مريت غالي»، حالت الرقابة على المطبوعات دون نشره، فطُبع طبعة محدودة في أكتوبر ١٩٤٣، ووزعت نسخه على عدد من الساسة والكُتَّاب وأعضاء البرلمان، وعندما رُفعت الرقابة لفترة وجيزة أُعيد طبعه مرة أخرى عن دار الفصول للنشر في سبتمبر ١٩٤٥، ويقع في ٣٣٩ صفحة من القطع المتوسط، ويتكون من مقدمة وبابين: أولهما بعنوان «الرقابة والتوجيه»، والثاني بعنوان «العمل والتنفيذ»، وصدر مؤخرًا عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر سنة ٢٠٠٨.

ويعتبر هذا الكتاب تطويرًا للفكرة التي تبناها «مريت غالي» في كتاب سابق له بعنوان «سياسة الغد برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي» صدر سنة ١٩٣٨، وأعيدت طباعته سنة ١٩٤٤، إلا أن كتاب «الأداة الحكومية» جاء أكثر شمولاً في تناوله للنظام السياسي والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية.

- كتاب «دروس في تاريخ الفلسفة» لتلاميذ السنة التوجيهية، وقد وضعه إبراهيم مدكور بالاشتراك مع «يوسف كرم»، تلبية لرغبة وزارة المعارف آنذاك- وزارة التربية والتعليم- لوضع مقرر دراسي في الفلسفة يدرسه تلاميذ المرحلة الثانوية لأول مرة.

ويشتمل هذا الكتاب على فصل تمهيدي يعرف بالفلسفة وموضوعها وتاريخها، ثم يعرض تاريخ الفلسفة من خلال ثلاثة أبواب: خصص الأول للفلسفة اليونانية، والثاني لفلسفة العصور الوسطى، أما الباب الثالث فكان للفلسفة الحديثة، وطُبع الكتاب سنة ١٩٤٥.

- وفي سنة ١٩٤٧ وضع مدكور كتابه «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه» في جزء واحد، ثم أُعيد طباعته مرة أخرى سنة ١٩٦٨، وأَضيف إليه جزء ثان.

وسوف نرجئ الحديث عن هذا الكتاب لعرضه بالتفصيل فيما بعد.

- كتاب «مجمع اللغة العربية في ثلاثين عامًا.. ماضيه وحاضره»، وقد وُضع الكتاب للتعريف برسالة مجمع اللغة العربية. وهو كتاب يؤرخ للمجمع من الناحية العلمية والفنية، وكذلك من ناحية تطوره القانوني منذ إنشائه حتى يوم صدور الكتاب، وصدر بالقاهرة سنة ١٩٦٤، ونُشر في مجلدين اختص الدكتور مدكور بكتابة المجلد الأول، وأرَّخ فيه للمجمع وأعماله منذ نشأته إلى آخر دورة آنذاك.

- كتاب «في اللغة والأدب» ويُعد هذا الكتاب من الكتب المفيدة في التعرف على جانب من جوانب إسهام الدكتور مدكور في خدمة اللغة العربية، كما يكشف عن اهتمامه بالجوانب الأدبية.

ويشتمل هذا الكتاب على أربعة فصول، تتراوح بين موضوعات لغوية وأدبية، وأغلبها دراسات قدمت في بعض دورات مجمع اللغة العربية. وصدر هذا الكتاب ضمن سلسلة «اقرأ» عن دار المعارف- مصر في يناير ١٩٧١.

- كتاب «في الأخلاق والاجتماع»، ويتضمن موضوعات في الأخلاق والاجتماع، موجهة في الأساس إلى الشباب، وهو عبارة عن مجموعة مقالات سبق نشرها في مجلة «الرسالة» في أواخر الثلاثينيات، وأُعيد جمعها ونشرها في هذا الكتاب الصادر بالقاهرة سنة ١٩٧٤.
- كتاب «مع الخالدين»، صدر عن مجمع اللغة العربية سنة ١٩٨١ بمناسبة العيد الخمسيني للمجمع، ويشتمل على جزأين: أولهما خاص بتاريخ نشأة المجمع، قبل صدور قانون ٧٠ لسنة ١٩٣٢، كما تناول فصولاً عن المجامع اللغوية الأخرى، وفصلاً عن اتحاد المجامع العربية الذي تولى مدكور رئاسته منذ إنشائه.

أما الجزء الثاني من هذا الكتاب فهو يُعد تأريخًا لرحلة الدكتور مدكور مع أعضاء المجمع، حيث كان يستقبلهم بكلمات الترحيب، ويودع من يرحل منهم بكلمات الرثاء والتأبين.

- كتاب «أحاديث اجتماعية وثقافية»، ويضم ثلاث حلقات تدور حول بعض مشاكلنا الاجتماعية وقضايا الفكر والثقافة: تتناول الحلقة الأولى بعض قضايا الشباب، وتعرض الحلقة الثانية طريقة بناء الإنسان المصري، أما الحلقة الثالثة فهي عن «القديم والجديد»، وهي قضية مثارة بين أصحاب الأصالة والمعاصرة من المثقفين، وكانت مثارة أيضًا بين أعضاء المجمع. وقد نُشر هذا الكتاب عن دار الشروق سنة ١٩٨١.
- كتاب «في الفكر الإسلامي» يضم تسعة عشر بحثًا من الأبحاث التي ألقاها الدكتور مدكور في ندوات دولية ومؤتمرات عالمية، ودارت حول «أعلام الفلاسفة» وبعض «النظريات الفلسفية»، وهي دراسات تهدف بوجه خاص إلى الكشف عن جانب غامض من جوانب الحركات الفكرية الإسلامية، أو إلى توجيه النظر إلى قضايا ومشاكل لم تنل حظها من الدرس والبحث. وصدر هذا الكتاب بالقاهرة سنة ١٩٨٤.
- كتاب «مع الأيام.. شيء من الذكريات» ويضم السيرة الذاتية للدكتور إبراهيم مدكور من خلال أربعة أبواب: الأول: عهد الصبا والشباب، والثاني: حياتنا الجامعية، والثالث: حياتنا النيابية، والرابع: حياتنا

الثقافية. وقد صدر هذا الكتاب عن دار الهلال بالقاهرة في أكتوبر ١٩٩٠، ثم صدر مختصرًا في طبعة أخرى عن دار المعارف سنة ١٩٩١.

- هذا بالإضافة إلى رسالتيه لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة ١٩٣٤ وهما باللغة الفرنسية، ولم يتيسر ترجمتهما حتى الآن. ويذكر أحد الباحثين هاتين الرسالتين قائلاً: «إنهما من أجود ما حرره مؤلفون عرب في حقل الدراسات الفلسفية».

يضاف إلى هذه الأعمال العلمية المتميزة إشرافه على إخراج وتحقيق وتقديم بعض أجزاء كتاب «الشفاء» لابن سينا، وكتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار، وكتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي، والموسوعة العربية الميسرة التي أخرجتها الجامعة العربية بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين، وإشرافه على المجلد الأول لموسوعة «أعلام الفكر الإنساني» الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة.

ثالثًا: مجهودات إبراهيم مدكور في مجالي العلم والعمل:

يعتبر الدكتور إبراهيم مدكور من الشخصيات القلائل الذين استطاعوا أن يجمعوا في توازن تام بين العلم والعمل، وقدم إنجازًا مهمًا في كلا المجالين، حيث اجتمعت له صفات الجامعي المحقق والمجمعي الأمين، ورجل العمل الواعي. لم يجرفه تيار الحياة البراقة بعيدًا عن الفكر، ولم يعزله الفكر عن الحياة. فكان

من أولئك الذين تحقق فيهم القول المأثور: اعمل كأنك رجل فكر، وفكر كأنك رجل عمل[١]؛ فكانت حياته حياة جادة، قضاها على رحابتها متنقلاً بين الأفكار، لا يكاد يفرغ من فكرة حتى نجده رابطًا نفسه بأخرى. وقد تكون الفكرة التي تواتيه ذات طابع نظري، فيتخلص منها بدراسة أو بحث علمي، وقد تكون ذات طابع عملي فيبلورها في موقف من مواقف حياتنا الاجتماعية والسياسية[٢].

ولم يكتفِ الدكتور إبراهيم مدكور في حياته المديدة بالدور العلمي، في الجامعة أو في مجمع اللغة العربية، بل كانت حياته حافلة بالإنجازات العملية، والأعمال المجتمعية، والإصلاح السياسي والاجتماعي، وواصل مسيرته في التفاعل مع المجتمع، فقد كان «يحشد فكره وطاقاته، ويطوع علمه ومعرفته من أجل المجتمع، ومن أجل الأجيال القادمة»[٣].

وسنحصر ملامح هذه المجهودات في ثلاثة مجالات:

المجال الأول: الإصلاح السياسي والاجتماعي

المجال الثاني: العمل المجمعي

المجال الثالث: المجال التراثي

---

(١) عثمان أمين، تصدير كتاب «دراسات فلسفية»، مرجع سابق، ص١١.

(٢) سعيد أحمد بيومي، «الشيخ الرئيس» صفحات من حياة الدكتور إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص١٩.

(٣) إسماعيل سراج الدين، مقدمة كتاب «الشيخ الرئيس»، مرجع سابق، ص١١.

المجال الأول: الإصلاح السياسي والاجتماعي

وضع مدكور قاعدة أساسية في مجال الإصلاح تقوم على الموازنة بين المنازع الذاتية والمصالح العامة بشرط ألا تطغى إحداهما على الأخرى، ورأى وجوب أن تتخطى «دعوتنا إليه صخب الحناجر إلى القلوب والعقول؛ فالإصلاح عقيدة، والعقيدة سعي وعمل»(١).

ورأى الدكتور مدكور أن الاستعمار يشكل حجر عثرة في سبيل الإصلاح والتطور، وأن الحرية يجب أن تكون الهدف الأول للإصلاح، وأن الاستقرار والسلام من الدعائم التي لا غنى عنها لأية أمة. ويقع على عاتق السياسيين القيام بهذه المهمة؛ فشارك في العمل السياسي منذ فجر شبابه، وانضم إلى مظاهرات ثورة ١٩١٩، وبعد عودته من البعثة اختير عضوًا بمجلس الشيوخ، ومن خلال هذا المجال قدم مجموعة من المشاريع الإصلاحية، سواء كانت على المستوى السياسي أو المستوى الاجتماعي.

عاصر إبراهيم مدكور الحياة الحزبية قبل ثورة ١٩٥٢، ولكنه وجد أنها ليست على المستوى اللائق والصالح لخدمة الشعب، وأن «التأييد ليس مجرد مناصرة وتبعية، بل هو جهاد ونضال باسم الحق والمصلحة العامة، ولا قيمة لحياة برلمانية بدون معارضة تكشف ما يخفى وتتدارك ما يفوت»(٢).

---

(١) إبراهيم مدكور، الولد سر أبيه- مقالة ضمن كتاب «علمتني الحياة» بأقلام نخبة من الشرق والغرب، إشراف: أحمد أمين، كتاب الهلال، العدد (٣١)، أكتوبر ١٩٥٣م، ص٦٤.

(٢) إبراهيم مدكور، مع الأيام، مرجع سابق، ص١٣٤.

وكان يؤمن أن السياسة يجب أن تقوم على مبادئ ثابتة وأصول واضحة، وأن تحارب الطغيان وتتنزه عن الأهواء، وأن أصلح الحكومات والنظم السياسية هي تلك التي تعمل من أجل الكل، أي من أجل الشعب، وأن أصلح الحكام هو ذلك الذي يؤمن بالعدل والمساواة واحترام الحريات(١)، ولكنه اصطدم بالواقع السياسي الذي كانت تعيشه مصر في ذاك الوقت، فكان التأييد الحزبي يعني الوقوف بجانب الحزب دون النظر إلى مصلحة الوطن؛ وهو ما دفعه إلى إعلان استقلاله عن حزب الوفد، بل هاجمه في عدد من القضايا المهمة، مناديًا بالإصلاح السياسي.

ومن أجل تحقيق هذا الإصلاح السياسي، شارك إبراهيم مدكور في تأسيس جماعة «النهضة القومية» التي سعت إلى بعث الشعور الوطني الحق، ودعم النهضة المصرية، وتحقيق رغبات الأمة في النهوض والتقدم، ورسم معالم الغد للشباب(٢). وشارك مع مريت غالي في رسم الإصلاح السياسي الذي تهدف إليه هذه الجماعة- جماعة النهضة القومية- من خلال كتاب «الأداة الحكومية»، الذي كان دراسة عميقة نقدية للنظام السياسي القائم، وطرحا لأفكار إصلاحية خاصة بالنظام السياسي من خلال تحويل السلطة إلى جهاز خدمات وتخطيط ورقابة، بدلاً من كونها جهازًا للتسلط والقهر(٣).

(١) إبراهيم مدكور، الإسلام وأسس الحكم الصالح، مقالة في مجلة «الشئون الاجتماعية»، وزارة الشئون الاجتماعية، العدد (٩)، السنة الثانية، إبريل ١٩٤١م، ص٣٦.

(٢) رؤوف عباس، جماعة النهضة القومية، مرجع سابق، ص٤٤.

(٣) إبراهيم مدكور ومريت غالي، الأداة الحكومية.. نظام جديد وحياة جديدة، دار الفصول للنشر، سبتمبر ١٩٤٥م، ص٢٩.

وللأداة- أو الإدارة- الحكومية في نظرهما مهمتان رئيستان:

رقابة وتوجيه يضطلع بهما البرلمان والوزراء، وعمل وتنفيذ يقوم بهما الموظفون. وهذا الأمر له جانبان: أحدهما سياسي، والآخر إداري.

ويقوم بكل من الجانبين البرلمان والأحزاب من جهة، والسلطة التنفيذية من جهة أخرى، ولتحقيق نظام سياسي ناجح لابد من تربية المواطنين تربية سياسية، وتكوين رأي عام مستنير؛ فالنظام النيابي الصالح هو الذي يعتمد أولاً على حكومة قوية مستقرة، ويصدر ثانيًا عن سلطة شعبية محترمة.

وتضطلع السلطة التنفيذية بالعمل الإداري وبالرقابة والتوجيه بجانب المجالس النيابية، ويقع على عاتق الوزراء رسم الخطط، ووضع السياسات العامة، ومراقبة العمل في وزاراتهم، ومدى نجاحها في تحقيق الخدمة العامة للشعب، حيث يرى الدكتور مدكور أن سبيل «النهوض الحقيقي ومعيار النجاح الصحيح هو أداء الخدمات العامة على وجهها الصحيح، وتيسيرها على الشعب»[(١)].

وهكذا جمع مدكور في مجال الإصلاح السياسي بين الجانب العملي والنظري، فكان رجل سياسة وفيلسوفًا، ويصفه أحد الباحثين بأنه فيلسوف سياسي عني بدرس واقع أمته، ووقف على تحليل سلبياته، واتخذ من المنهج

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٠.

العملي والعلمي سبيلاً للإصلاح؛ إذ وضع الأسس والمبادئ التي ينبغي على الحياة البرلمانية اتباعها[١].

كما نادى الدكتور مدكور بإصلاح النظام القضائي، حيث وجد تداخلاً بين الجهات القضائية، فهناك محاكم أهلية، ومحاكم شرعية، ومجالس ملية، ومجالس حسبية؛ لذا طالب بتوحيد قضاء الأحوال الشخصية، وأن يقف المصريون أمام محكمة واحدة، وأن يُعاد النظر في قانون استقلال القضاء، كما يجب تحصين القضاة ضد العزل، ولا يحالون إلى المعاش إلا عند بلوغ سن التقاعد[٢]، وهو ما تحقق للقضاة بعد ذلك بعدة سنوات.

وفي مجال الإصلاح الاجتماعي أشار مدكور لأهم مشكلتين تواجهان مصر، وهما: الجهل والفقر؛ إذ إن انتشار الجهل يؤدي إلى ظهور البدع والخرافات، ويدفع الناس إلى التمسك بها ظنًا أنها جزء من الدين، ورأى أننا فريسة للخرافة في طعامنا وشرابنا، في ملبسنا وسكننا، في حركاتنا وسكناتنا، في مختلف عاداتنا وتقاليدنا، بل في آرائنا ومعتقداتنا، وكثيرًا ما وقفت الخرافة في طريق تقدمنا العقلي والجسمي، والخلقي والاجتماعي.

أما الفقر فله أثره البالغ على المجتمع، شأنه في ذلك شأن الجهل، فينبغي علينا أن نعمل على علاج هذا الداء؛ لأن المشكلة الاقتصادية وثيقة الصلة

(١) عصمت نصار، مدرسة مصطفى عبد الرازق وآثارها في الفكر الإسلامي، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، كلية الآداب- جامعة أسيوط، ١٩٩١م، ص٢٤٦.

(٢) إبراهيم مدكور ومريت غالي، الأداة الحكومية، مرجع سابق، ص٣٢٥.

بالمشكلات الاجتماعية؛ ولذا قدم مدكور عدة مساهمات في مجال الإصلاح الاجتماعي، وكان يؤكد أن الوطن ملك لأبنائه جميعًا، ولا بد لهم أن يتقاسموا خيراته، ومن العبث أن نخلق من محرومين مواطنين أوفياء، ولأبناء الوطن حق متعادل في خدماته، دون تفرقة بين غني وفقير، وربما كان الفقير أحوج إلى هذه الخدمات، ودون تفرقة بين ريف وحضر(١)؛ لذلك تقدم بمشروع لوضع حد لتملك الأراضي الزراعية وتوزيع الفائض على صغار الفلاحين لتحقيق العدالة الاجتماعية، وعلاج مشكلة الفقر الذي يعاني منه السواد الأعظم من المصريين، ممثلاً في الفلاحين.

كما نادى الدكتور مدكور في إحدى خطبه بتحسين أحوال الفلاحين الصحية والسكنية، وتقدم بهذا المشروع في ٢٣ فبراير ١٩٤٨. وحذر من خطورة تفاقم المسألة الاجتماعية، وأن إهمالها سيؤدي إلى ثورة اجتماعية، وناشد الحكومة الإسراع إلى الإصلاح. إلا أن هذه الدعوة لم تلق قبولاً في وقتها، حتى تحققت نبوءته في قيام ثورة ١٩٥٢.

المجال الثاني: العمل المجمعي

قضى الدكتور إبراهيم مدكور في مجمع اللغة العربية مدة تسع وأربعين سنة من العمل الدءوب المتواصل، ومن الجهد الفكري البارز، واستطاع خلال

---

(١) إبراهيم مدكور، أحاديث اجتماعية وثقافية، دار الشروق- القاهرة، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٨٠.

تلك الفترة أن يضع بصماته في المجمع عبر إنجازاته الملموسة. وشهد المجمع في عصره ازدهارًا علميًا وعمليًا، فاشترك في عدد من لجانه، وعني عناية خاصة بلجنة الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وبلجنة المعجم الكبير، ولم تقف مساهمته عند الجانب العلمي، بل اتصل عن قرب بالناحية الإدارية. وكان همه أن يدفع نشاط المجمع إلى الأمام، ويخرج إنتاجه إلى النور، وأن يوثق صلته بالعلماء والأدباء من العرب والمستعربين[١]. وشهد المجمع في عهده ازدهارًا في حركة المطبوعات خاصة مجال المعاجم. ومن هذه المعاجم معجم «الفيزيقا النووية»، ومعجم في «الجغرافيا»، وثالث في «العلوم الاجتماعية»، ورابع في «الفلسفة»، بالإضافة إلى معاجم «اللغة»، ومعجم «ألفاظ القرآن الكريم» ومعجم «أعلام الفكر الإنساني» وغيرها.

ورأى الدكتور إبراهيم مدكور في هذا التأليف المجمعي أداة هامة من أدوات البحث والدرس مهما تعددت ألوانه، وتنوعت صوره؛ فمنه ما ينصبّ على اللغة في ألفاظها وتراكيبها، ومنه ما يواجه الآراء والنظريات أو الأشخاص والمدارس، وهذا عمل يتطلب الصبر والجلد، ودوام المراجعة والتنقيح، ويستلزم خبرة دائمة ومتخصصة تسهر عليه، وتلائم بينه وبين متطلبات العصر وحاجاته[٢].

وكان هدف مدكور العلمي من وراء صدور هذه المعاجم، التأكيد على قدرة اللغة العربية على مسايرة العصر، وأن تواجه كل متطلبات العلم، ومستحدثات

---

(١) محمد مهدي علام، مجمع اللغة العربية، ج٢، مرجع سابق، ص٩.

(٢) إبراهيم مدكور، تصدير معجم «أعلام الفكر الإنساني»، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر، ١٩٨٤م، ج١، ص٣.

الحضارة، فاللغة عنده تعبير عن وجدان وعاطفة، فكر ورأي، بيئة ومجتمع، ولا يستطيع أحد أن يغير واقعه دون أن يتحدث بلغة يقرها مجتمعه، وإلا أصبحت أفكاره مقصورة عليه وحده. ويعبِّر عن هذا قائلاً: نريد للعربية حياة وقوة، شمولاً وكتابة، بحيث تواجه حاجات العصر ومقتضيات النهوض والتقدم، نريد بها أن تكون لغة الخاصة والعامة، لغة العلم والثقافة، تعبّر في يسر وسعة، وتبيِّن في وضوح ودقة، نريد بها أن تكون عذبة اللفظ، سهلة الأسلوب، ناهضة ومتجددة، سائرة بسير الزمن، ومتطورة بتطور الأمة جميعًا.

ويعتقد إبراهيم مدكور اعتقادًا جازمًا بدور اللغة في تحقيق النهضة. فاللغة العربية مرت بمراحل تطور سريعة في بدايات الحضارة الإسلامية، وكانت لغة العلم الأولى في العالم طوال أربعة قرون من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر الميلادي، وظلت مزدهرة حتى أوائل القرن الرابع عشر الميلادي/ السابع الهجري، ثم أخذت تميل إلى الجمود والمحافظة، ولم تقوَ على التجديد والابتكار.

ولذا وجه إبراهيم مدكور اهتمامه إلى إنعاش اللغة العربية مرة أخرى لتواكب العصر، وتصبح لغة صالحة لمفردات الحضارة الحديثة؛ إذ «لا حياة لعلم وثقافة بدون لغة تؤديهما، وتحقق نشرهما على وجه كامل بين الأفراد والجماعات، فالازدهار الثقافي والحضاري يقترنان دائمًا بالازدهار اللغوي»[1]. والسبيل لإصلاح اللغة وتطويرها في إصدار المعاجم؛ لأنه وسيلة لمعرفة الإنجازات الحضارية.

(١) إبراهيم مدكور، مع الأيام، مرجع سابق، ص١٧٩.

المجال الثالث: المجال التراثي

حرص الدكتور إبراهيم مدكور على إحياء التراث العربي القديم، سواء في اللغة أو الأدب أو الفكر. كما شجع عددًا من تلاميذه على القيام بهذه المهمة لما لها من ضرورة للكشف عن تاريخنا الفكري، فتحقيق التراث ونشره «هو دون نزاع السبيل الأساسي لاستعادة الماضي وإحياء التراث الفكري»[١].

ويعتقد إبراهيم مدكور أن لكل ثقافة تراثها، ومن لا ماضي له لا حاضر له. وكان حريصًا على الاشتغال بتحقيق التراث، ودفع تلاميذه إلى هذا العمل تحت إشرافه، ويذكر هذا قائلاً: «سبق أن دعوت إلى ضرورة الكشف عن تراث الفكر الإسلامي وإحيائه، على غرار ما تم بالنسبة للفكر اليوناني والفكر المسيحي في القرون الوسطى... ورغبت أن يحصر أولاً حصرًا تامًا مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام، وأن تبين مظان مخطوطاتها، كي يستطيع الباحثون الاهتداء إليها، وأن يضطلع بنشرها متخصصون أكفاء. وكم وددت لو قام على أمرها هيئات علمية على نحو ما حدث في أوروبا وأمريكا»[٢].

وقد تحقق جزء كبير من أحلام الدكتور إبراهيم مدكور، وصدر عدد من عيون التراث الفلسفي الإسلامي، فتم نشر أجزاء كتاب «الشفاء» لابن سينا

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، الطبعة الحالية، مقدمة الطبعة الثانية، ج١، ص٨.
(٢) إبراهيم مدكور، تصدير كتاب «مؤلفات ابن رشد» للأب جورج شحاتة قنواتي، تقديم: محيي الدين صابر، الجزائر، ١٩٧٨، ص (ط).

في اثنين وعشرين جزءًا، وطباعة أربعة عشر جزءًا من كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وظهرت موسوعة ابن عربي الكبرى في «الفتوحات المكية» ورسائل ابن رشد الطبية. وقد شارك الدكتور إبراهيم مدكور في تحقيق بعضها، أو الإشراف على البعض الآخر، أو كتابة مقدمات وتصديرات لها. وعن هذا العمل الضخم يقول: «نحن سائرون على الدرب نكشف عن كنوز ماضينا، ونحيي معالمه، إيمانًا منا بأن النهوض الفكري في حاجة إلى غذاء دائم يدعم بنيانه، ويربط أواصره، ويعلي صرحه»(١).

كما حرص الدكتور إبراهيم مدكور على إحياء فكر بعض المفكرين من خلال دراسات بحثية ومقالات نُشرت في مجلات أو مؤتمرات، أو من خلال الكتب التذكارية التي بدأها بابن سينا، ثم الغزالي وابن خلدون ثم ابن عربي والسهروردي والفارابي، وحرص على أن يشتمل هذا الإحياء على عناصر ثلاثة أساسية:

١- دراسة ببليوجرافية تستوعب مؤلفات المتحدث عنه، مطبوعة كانت أم مخطوطة، مع بيان مظانها، والإشارة إلى الدراسات التي دارت حوله، قديمًا وحديثًا.

---

(١) إبراهيم مدكور، مقدمة الكتاب التذكاري «محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥-١٢٤٠)» الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي- القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص(ر).

٢- البدء في نشر مؤلفاته نشرًا علميًا محققًا، تمهيدًا لاستكمالها، وإخراج مجموع مستوعب لها جميعًا.

٣- بحوث موضوعية تتصل بالمتحدث عنه، أو تدور حوله، وتلقى في مهرجان عالمي عام، أو تسجل في كتاب تذكاري[١].

وبهذا التحقيق والنشر للتراث الفكري، نستطيع الكشف عن تاريخنا المفقود، واستكمال حلقاته؛ إذ إن النصوص والوثائق هي مادة التاريخ الأولى، ودعامة الحكم القوية، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة. ويؤكد على أهمية الاهتمام بالمخطوطات قائلاً: «النشر والتحقيق هو دون نزاع السبيل الأساسي لاستعادة الماضي وإحياء التراث الفكري»[٢].

رابعًا: تحليل كتاب «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه»

أصل هذا الكتاب فصول متتابعة نشرها الدكتور إبراهيم مدكور في مجلة «الرسالة»، ثم صدرت في كتاب عنوانه «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه». وقد صدر في جزء واحد سنة ١٩٤٧، ثم طُبع مرة ثانية سنة ١٩٦٨.

وحين توقف الدكتور إبراهيم مدكور أمام كتابه في الطبعة الثانية وجد أنه ليس هناك ما يستدعي استئناف بحث، ولا إعادة دراسة، وجل ما أدخل عليه

(١) إبراهيم مدكور، تصدير كتاب «مؤلفات ابن رشد»، مرجع سابق، ص (ي).
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، مقدمة الطبعة الثانية، ص٨.

كان أقرب إلى التنقيح منه إلى الزيادة. إلا أنه بعد فترة قصيرة أضاف إلى الكتاب جزءًا ثانيًا، وصدر سنة ١٩٧٦.

يشتمل الجزء الأول على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة:

الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية ودراستها

الفصل الثاني: نظرية السعادة أو الاتصال

الفصل الثالث: نظرية النبوة

الفصل الرابع: النفس وخلودها عند ابن سينا

أما الجزء الثاني فيشتمل على مقدمة وثلاثة أبواب: يحوي الباب الأول سبعة فصول، تدور حول فكرة «الألوهية»، وموقف الاتجاهات الفلسفية منها.

ويدور الباب الثاني عن «حرية الإرادة» من خلال خمسة فصول.

أما الباب الثالث والأخير فهو عن «الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوروبية»، ويشتمل على ثلاثة فصول.

وقد سبق أن نشر الدكتور إبراهيم هذا الباب الثالث، في دراسة قام بها مركز تبادل القيم الثقافية بمصر بالتعاون مع اليونسكو تحت عنوان «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية» في القاهرة سنة ١٩٧٠.

وسنعرض لأبرز أفكار هذا الكتاب من خلال ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الدفاع عن الفلسفة الإسلامية ضد معارضيها

كانت الفلسفة الإسلامية- قبل العصر الحديث- جامدة، يغلب عليها التقليد والاكتفاء بإعادة عرض الماضي، وكان جل إنتاجها شرحًا أو تلخيصًا، وغلب عليها أسلوب الحواشي والتقارير الملحقة بالمتون القديمة.

ولم تكن هذه الدراسات تشمل كافة فروع الفلسفة الإسلامية؛ بل أهمل علم الفلاسفة المشائيين إهمالاً يكاد يكون تامًا، واكتفى بدراسات حول علم الكلام (علم أصول الدين)، والتصوف (خاصة العملي والطرق الصوفية)، وبعض الدراسات الأخلاقية والمنطق، وغاب التأليف الجديد بعد أن هوجمت الفلسفة الإسلامية من أهلها أولاً، ثم بعد ذلك من المستشرقين، ومثَّل هؤلاء فريقين: أحدهما إسلامي، والآخر غربي.

أ – الفريق الأول، وهو الفريق الإسلامي: بدأ الهجوم على علم فلاسفة الإسلام منذ الغزالي في القرن الخامس الهجري- وربما قبل ذلك بكثير- عندما ألَّف كتابه «تهافت الفلاسفة» منتهيًا إلى تكفيرهم، وانتقلت هذه الدعوى من المشرق إلى المغرب، وظهرت عند ابن خلدون، الذي عقد في مقدمته فصلاً بعنوان «في إبطال العلوم الفلسفية وفساد منتحليها». هاجم فيه الفلسفة والمشتغلين بها، مطالبًا طلاب العلم بالابتعاد عنها.

وأيد هذه الدعوى بعض فقهاء السنة، أمثال: ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، والذهبي (ت٧٤٨هـ)، والسيوطي (ت٩١١هـ)، وطاش كبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، وغيرهم. وكانوا يرون أن النظر في الفلسفة الإلهية لا يتفق وأحكام الشريعة، وأن الاشتغال بها يجر على الملة ما لا يوصف من المحن والبلاء. ويذكر ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) الفلسفة قائلاً: إنها «أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة»[١]. أي إنه رأى أن الإسلام يناقض الفكر الفلسفي ويعاديه.

ويرفض الدكتور إبراهيم مدكور هذا الاتجاه، الذي لا يتفق مع الواقع، والحقيقة أن «الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيًا كما تصبح الفلسفة دينية»[٢].

ب- **الفريق الثاني، وهو الفريق الغربي،** ويمثله جماعة من المستشرقين الغربيين الذين تخصصوا في دراسة علم الشرق، أو علم العالم الشرقي. وكلمة مستشرق تُطلق على كل عالِم غربي يتخصص في دراسة الشرق بوجه عام، في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته، أما الاستشراق بمعناه الخاص، فهو الدراسات المتعلقة بالشرق الإسلامي[٣].

---

(١) ابن الصلاح، الفتاوى في التفسير والحديث والأصول والعقائد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د. ت)، ص٤٢.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص٢٦.
(٣) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م، ص٢٤.

وقد بدأ الاستشراق تاريخيًا منذ العصور الوسطى، وتمثل في اتجاهين:

الاتجاه الأول: اتجاه لاهوتي متطرف نظر إلى الإسلام من خلال تصورات خرافية وأساطير شعبية، وقدم دراسات متطرفة، تحكمها نظرة ضيقة إلى هذا الدين وعلومه، قام بها علماء الدين واللاهوت الذين اطلعوا على المصادر الأصلية الإسلامية، ولكنهم رأوا أن هذا الدين المعادي للنصرانية لا يمكن أن يكون فيه خير، وكانوا يتلقفون الأخبار التي تلوح لهم مسيئة إلى الإسلام ونبيه وينشرونها[١]، واستمر هذا الاتجاه طوال العصور الوسطى حتى بداية العصر الحديث.

أما الاتجاه الثاني فكان أقرب إلى الموضوعية؛ نظر إلى الإسلام وعلومه نظرة موضوعية محايدة، وظهرت بعض المؤلفات المعتدلة، وحلت محل الآراء التي تبناها اللاهوتيون حتى ذلك الوقت، واستمر هذا الاتجاه طوال القرن الثامن عشر.

وفي القرن التاسع عشر عادت النظرة المشوهة مرة أخرى مستندة إلى ثلاث دعاوى:

---

(١) ساذرن، نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي فهمي خشيم، وصلاح الدين حسني، دار مكتبة الفكر- طرابلس- ليبيا، ١٩٧٥م، ص١٧.

الدعوى الأولى: التعصب الجنسي

ذهب بعض المستشرقين إلى أن العقلية العربية السامية قاصرة ذاتيًّا عن التفكير العلمي والفلسفي، وعاجزة بطبيعتها عن إنتاج مبدع أو مبتكر في هذين المجالين، وخاصة المجال الفلسفي. وتقوم هذه الدعوى على التفرقة والتمييز بين الأجناس البشرية، خاصة بين الجنس الآري الذي ينتمي إليه الغربيون والجنس السامي الذي ينتسب إليه الشرقيون، والعرب والمسلمون منهم بوجه خاص.

ويعتبر العالم الفرنسي الكونت دي جوبينو (ت١٨٨٢) أول من قال في العصر الحديث بفكرة الامتياز العنصري والتفرقة بين الأجناس البشرية، وتبنى هذه المقولة بعده المستشرق الفرنسي إرنست رينان في كتابه «تاريخ اللغات السامية». ولم يتردد «ليون جوتيه» في متابعة هذه الفكرة، فقد ذهب إلى أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات، فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف، أما العقل الآري فعلى العكس من ذلك، يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، وينسق بينها، فهو عقل جمع ومزج وتأليف[١].

ويفند إبراهيم مدكور هذه الدعوى التي تبنى على التعصب الجنسي، ويرى أنها اعتبارات عنصرية قدر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته

---

(١) ليون جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، القاهرة، ١٩٥٤م، ص٥٧؛ وأيضًا إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص٢٠.

إلى ميدان السياسة، وهي اعتبارات لم يقم دليل علمي على صحتها. ومن الغريب أن الفرنسيين- خصوم العنصرية السياسية- هم الذين أثاروها، غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذي كان يتباهى فيه بأنه في الإمكان استخلاص الصفات العقلية لأي شعب ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية أو من الجنس الذي ينتمي إليه.

الدعوى الثانية: الإسلام يحارب التفكير العقلي

زعم بعض المستشرقين أن الإسلام في جوهره وتعاليمه يحارب العقل، ويحول دون حرية النظر والتفكير، وأن الإسلام يدعو أصحابه إلى الجمود والتبعية والانقياد الأعمى لأوامر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وهو ما أدى إلى انعدام وجود ما يسمى بالفكر الفلسفي الإسلامي.

وقد تبنى هذه الدعوى رينان في محاضرته الشهيرة «الإسلام والتقدم» عندما صرح أن السبب في تخلف المسلمين، هو دينهم الذي وضع حُجُبًا على قلوبهم وعقولهم يمنعهم من أن يعوا شيئًا عن العلوم.

وكان قد سبق إلى هذه الدعوى المؤرخ الألماني «تنمان» (ت١٨١٩) حيث ذهب في كتابه «المختصر في تاريخ الفلسفة» إلى أن الدين الإسلامي دين شهواني ونقلي معًا، وأن كتاب المسلمين المقدس - أي القرآن - يعوق النظر العقلي الحر،

وأن الإنسان العربي المسلم ينحصر امتيازه في القدرة على القتال، بينما هو قاصر عن أي إنتاج في مجال الفكر الفلسفي[١].

وذهب إلى هذا الرأي أيضًا الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان (ت١٨٤٧) قائلاً «إن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعًا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً واستبدادًا ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»[٢].

ويرفض الدكتور إبراهيم مدكور هذه الدعوى مثبتًا أن العلم العربي الإسلامي لم يقف عند التقليد أو المحاكاة، وأنه من الخطأ أن نتجاهل نظريات الطبيعة والسيكولوجيا والأخلاق. وللعقلية العربية إبداعاتها الخاصة في شتى مجالات العلم، وأبحاث علمائها لم تقف عند تراث السابقين فقط، بل طورته ودفعته دفعًا إلى الأمام حتى أصبح حلقة الاتصال بين العلم القديم والنظريات العلمية الحديثة. والفلسفة شملت العلوم كلها؛ فالكندي كان عالمًا قبل أن يكون فيلسوفًا، وللفارابي بحوث في الهندسة، وهو دون نزاع أكبر موسيقي في الإسلام، وكذلك ابن سينا كان فيلسوفًا وطبيبًا، وغيرهم كثيرون.

---

(١) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٤، ٥.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص١٩.

إن الإسلام يدعو صراحة إلى إعمال العقل بالتدبر والتأمل والنظر في الكون وفي ملكوت السماوات والأرض، ويلزم المسلم في آيات كثيرة من القرآن بضرورة استخدام العقل كوسيلة أولى وأساسية في المعرفة، ويعيب على المقلدين الذين ألغوا عقولهم وركنوا إلى تقليد السابقين، ويؤكد الدكتور مدكور هذه الفكرة في كتاب آخر، مثبتًا أن الإسلام دعا إلى حرية الفكر، وخلص العقل من سلطان الماضي وتحكم الآباء واستعباد العرف والتقاليد، وأمر بالنظر في عجائب الكون، وضرب في ذلك أمثلة تتفتح لها الأذهان[(١)].

وقد أيده في هذه النظرة الأستاذ عباس العقاد (ت١٩٦٤م) الذي كتب عن هذا الموضوع عدة كتب، منها: «التفكير فريضة إسلامية» و«الفلسفة القرآنية»، وغيرهما، قائلاً: إن القرآن «لا يتضمن حكمًا من الأحكام يشل العقل في تفكيره، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع»[(٢)].

الدعوى الثالثة: يونانية الفلسفة الإسلامية

تتلخص هذه الدعوى فيما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن مفكري الإسلام لم يقدموا فكرًا فلسفيًا خاصًا بهم يمكن تسميته بالفلسفة الإسلامية، وأن ما وُجد لديهم من مذاهب وآراء ونظريات فلسفية ليست في حقيقتها إلا أشباهًا ونظائر مستمدة من مذاهب فلاسفة اليونان. فكل ما لديهم هو تقليد

---

(١) إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مكتبة سميركو للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٥١.
(٢) عباس العقاد، الفلسفة القرآنية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص١٢.

ومحاكاة وشرح للفلسفة اليونانية، بل هو ترجمة عربية لهذه الفلسفة، أو كما قال رينان: إن العرب لم يصنعوا شيئًا سوى أنهم تلقوا جملة المعارف اليونانية التي كانت سائدة في القرنين السابع والثامن الميلاديين، وأن من الخطأ وسوء الدلالة أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية»؛ فكل ما في الأمر أنها فلسفة اليونان مكتوبة بلغة عربية[١].

إلا أن الدكتور إبراهيم مدكور يرد على هذه الدعوى التي تحاول أن تسلب الفلسفة الإسلامية أصالتها، سواء من المسلمين أو الغربيين، بإثبات وجود فلسفة إسلامية ذات شأن في تاريخ الفكر الإنساني، مثبتًا أنها حلقة من حلقات التطور الفكري والحضاري للإنسانية. بل يؤكد وجود فلسفة للمسلمين لها سماتها الخاصة وموضوعاتها وإعلامها. قائلاً: «ليس ثمة شك في أن هناك فكرًا فلسفيًا نبت في الإسلام، له رجاله ومدارسه، له مشكلاته ونظرياته، له خصائصه ومميزاته»[٢]. وبناءً على هذا أخذ في رسم ملامح هذه الفلسفة.

المبحث الثاني: حقيقة الفلسفة الإسلامية

يبدأ الدكتور إبراهيم مدكور رسم ملامح الفلسفة الإسلامية، مبينًا أولاً الفرق بينها وبين ما يسميه البعض «فلسفة عربية»، ويرى أن الخلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل تحته؛ وذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام، وتحت

(١) إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة الحلبي- القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٤، ١٥.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج٢، مرجع سابق، ص٧.

كنفه، وكُتب جلها باللغة العربية، وإن كان هو أكثر ميلاً إلى تسميتها باسم «فلسفة إسلامية»، لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس دينًا فقط، بل هو دين وحضارة. وهذه الفلسفة تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها، وإسلامية أيضًا في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيرًا في موضعها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم، والفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها.

أ – موضوعاتها:

استوعبت هذه الفلسفة المشكلات الفلسفية الكبرى التي عالجتها الفلسفات الأخرى، وهي مشكلات: الإله، والعالم، والإنسان. وفصلت القول في نظرية الوجود، وبحثت نظرية المعرفة، واستوعبت أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية. انقسمت الحكمة النظرية إلى علوم طبيعية ورياضية وميتافيزيقية، أما الحكمة العملية فاشتملت على علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وعلم السياسة.

وكثيرًا ما اختلطت الفلسفة بالعلم؛ إذ كانت تسمى حتى هذا الوقت بأم العلوم، «فاختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة، والكيمياء والنبات، والفلك والموسيقى، وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعبًا وتفريعات لأقسام الفلسفة الرئيسية»[(١)].

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٧.

ب- بيئاتها:

يمكن تلمس هذه الحكمة الفلسفية في أعمال الفلاسفة المشائيين، بالإضافة إلى بعض الدراسات العلمية والبحوث الكلامية والصوفية، بل يمكن أن نجد ملامح فلسفية واضحة في مبادئ التشريع وأصول الفقه؛ ولهذا يصرح الدكتور إبراهيم مدكور بأن الفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها، فقد ظهر وعرف في مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاءون ويستقر أمرهم، وفي علم الكلام فلسفة دقيقة وعميقة أحيانًا، وفي التصوف الإسلامي فلسفة لا يصح إغفالها.

وعلى هذا فهناك بيئات أو مجالات ثلاث في العالم الإسلامي عنيت بالفكر الفلسفي، وقد تعاصرت وأخذ بعضها من بعض:

١- البيئة الأولى: بيئة كلامية تشمل الشيعة وأهل السنة، وهذه البيئة في جملتها أغنى البيئات الثلاث وأغزرها مادة، وأشدها اتصالاً بالأحداث السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي.

٢- البيئة الثانية هي بيئة الفلاسفة الخلص، وهم «المشاءون العرب». والمشائية العربية توسعت في التوفيق بين الفلاسفة أولاً، وبين الفلسفة والدين ثانيًا. وبدت معالمها واضحة على أيدي فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب. وعلى غرار هذا جاءت «المشائية

اللاتينية» التي نادى بها القديس توما الأكويني (ت١٢٧٤م) في القرن الثالث عشر.

٣- والبيئة الثالثة والأخيرة هي بيئة المتصوفة. وقد عاشت الفلسفة زمنًا في كنف التصوف، كما عاشت في كنف علم الكلام.

على أن هذا الفكر لم يقف عند هذه البيئات الثلاث، بل امتد إلى ميادين أخرى أدبية وبلاغية وفقهية ونحوية. وقد تأثر الأدب العباسي شعرًا ونثرًا بالفكر الفلسفي، وغذى علم الأصول بغداء فلسفي، وعلم النحو اكتسى هو الآخر بكساء فلسفي واضح؛ فتفلسف المسلمون، وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة بدراساتهم العلمية المختلفة، وكان فلاسفتهم علماء، وعلماؤهم فلاسفة. وامتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية[١].

ج- خصائصها[٢]:

يحدد الدكتور إبراهيم للفلسفة الإسلامية خصائص أربعة:

أولها: أنها فلسفة دينية روحية: تقوم على أساس من الدين، وتعول على الروح تعويلاً كبيرًا. هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام، وتربى رجالها على تعاليمه، وأُشربوا بروحه وعاشوا في جوه.

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٢.
(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٢٧٧ وما بعدها.

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها؛ تبدأ بالواحد (الله)، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً دقيقًا، وهي لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي وفيض علوي، وما من فلسفة دينية إلا للروح فيها نصيب ملحوظ، والأديان تخاطب القلوب عادة قبل أن تخاطب العقول. بهذا الطابع الديني والروحي استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية، بل أن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

ثانيها: أنها فلسفة عقلية: إذ إن الفلسفة الإسلامية تعتد بالعقل اعتدادًا كبيرًا، وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان. بالعقل نعلل ونبرهن، وبه نكشف الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة، وليست المعارف كلها منزلة، بل منها ما يستنبطه العقل أو يستخلص من التجربة.

ويضاف إلى فلاسفة الإسلام المعتزلة في موقفهم من العقل، وتعظيمه والنزول عند حكمه، وقد سموا بـ«مفكري الإسلام الأحرار» حكموا العقل في أمور كثيرة، واستطاع هؤلاء جميعًا أن يبرزوا التيار العقلي في الإسلام.

ثالثها: فلسفة توفيقية: وكان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أساسًا من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية إلى جانب التوفيق بينها وبين الدين. وقد شغل فلاسفة الإسلام دون استثناء بهذا التوفيق من الكندي إلى ابن رشد.

والتوفيق تقريب بين جانبين، وجمع بين طرفين، وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية؛ لذلك عني فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفي.

رابعها: فلسفة وثيقة الصلة بالعلم: تأخذ عنه، ويأخذ عنها، وفلاسفة الإسلام علماء، ومن بينهم علماء مبرزون. والعلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية في الإسلام، ولا يمكن أن يُفهم أحدها بدون الآخر.

د – أثرها في الغرب(١):

انتقلت الفلسفة الإسلامية إلى الغرب عن طريقين أساسيين: الاتصال الشخصي، والنقل أو الترجمة، وبدأ هذا الأثر واضحًا وقويًا في القرن الثالث عشر، وامتد صداه في القرنين التاليين حتى بلغ عصر النهضة. ولا سبيل إلى فهم الفلسفة المسيحية فهمًا دقيقًا إلا إن دُرست في ضوء الفلسفة الإسلامية.

وأثارت الفلسفة الإسلامية في العالم اللاتيني مشاكل شتى، وحكمت العقل في أمور كثيرة، ووضعت طائفة من القضايا الدينية موضع البحث والتحليل. فعرضت لخلق العالم وقدمه، وحقيقة النفس وخلودها، وحاولت أن تفسر الوحي

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣١٥ وما بعدها.

والإلهام تفسيرًا علميًا، وكانت آراؤها موضع أخذ ورد، وتأييد ومعارضة. وحاول بعض كبار رجال الدين، أمثال البير الكبير، وتوما الأكويني، ودنس اسكوت، أن يوفقوا بين العقل والنقل كما صنع فلاسفة الإسلام.

ويختم الدكتور إبراهيم مدكور الحديث عن أثر الفلسفة الإسلامية بأنها «حلقة في سلسلة الفكر الإنساني أخذت وأعطت، تأثرت وأثرت، ربطت الفكر الشرقي بالفكر الغربي، وكانت همزة وصل بين اليونان واللاتين»[١].

وظلت هذه الفلسفة مزدهرة زمنًا حتى فعل الزمن فعله بمعظمها، ولم يبق منها مقرر لبحث ودراسة طوال القرون الأخيرة. ففي الأزهر- على سبيل المثال- انحصرت الدراسة فيه في علوم القرآن والحديث والفقه واللغة، وأهملت العلوم الأخرى من تاريخ وجغرافيا وحساب وهندسة إهمالاً يكاد يكون تامًا.

أما الفلسفة فكانت «تُعد من المواد غير المباحة يعاقب طلابها، ويحاسب معلمها، وإذا كانت العلوم الأزهرية تقسم عادةً إلى معقول ومنقول، فإنها ما كانت تخرج عن البيان والبلاغة والبديع والمنطق وآداب البحث والمناظرة»[٢] وبقي الأمر على هذا النحو حتى منتصف القرن التاسع عشر.

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣٣٧.

(٢) إبراهيم مدكور، بحث «تاريخ الفلسفة» ضمن كتاب «الفكر الفلسفي في مائة عام»، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية- بيروت، ص٣٦٣.

هـ- حظها من الدراسة:

افتقدت الفلسفة الإسلامية طوال هذه القرون السابقة قدرتها على الابتكار والإبداع، وظلت جامدة غير متحركة، مقلدة غير مبتكرة، لفظية غير موضوعية، تكاد تدور حول نفسها: تلخص الأفكار في متون، ثم توضحها في شروح، وقد تفسر الشروح في حواشي وتقارير، وكل ذلك أخذًا عن السابقين. لم تتجه الأنظار حديثًا نحو الفلسفة الإسلامية إلا في أوائل القرن التاسع عشر، حين عرض لها بعض المستشرقين ونفر من مؤرخي الفلسفة، ولكنهم لم يتعمقوا في درسها ولم يقفوا على أصولها.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر نشطت حركة الاستشراق في دراسة الفلسفة الإسلامية، وفي العقد الثالث من القرن العشرين بدأت الحياة الجامعية الحديثة تدب في العالم العربي وتوالى تأسيس الجامعات العربية[١]، وكان لا بد لهذه الجامعات أن تسهم في الكشف عن ذخائر الفكر الفلسفي الإسلامي، وأن تتعهده بالدرس والبحث.

وأخذ شباب الباحثين حينذاك، ومنهم الدكتور إبراهيم مدكور في الكشف عن هذا المجال الفكري الخصب للمسلمين، ولكنه وجده مهملاً، يكاد أن يكون مجهولاً بين أبنائه، متهمًا من خصومه، فتصدى لمهمة الكشف والدفاع عن هذا العلم بالدفاع عنه ضد معارضيه، وتفنيد ادعاءاتهم.

(١) إبراهيم مدكور، مع الأيام، مرجع سابق، ص٢٤٦.

ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أن سبب نشوء مثل هذه الادعاءات، هو أن أصحابها وضعوها كفروض دون التحقق من صدقها في الواقع، ونشأت لدى مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نتيجة عدم إلمام بلغة العرب، أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية، ومن هنا انتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة[١].

ولعلاج هذا النقص، وضع الدكتور إبراهيم مدكور المنهج الملائم لدراسة الفلسفة الإسلامية دراسة علمية صحيحة، من خلال منهج يلتزم بالمعايير العلمية، ثم طبقه على خمس قضايا فلسفية قدمها كنماذج تطبيقية.

المبحث الثالث: منهج دراسة الفلسفة الإسلامية وتطبيقه

من أكثر ما تميز به كتاب الدكتور إبراهيم مدكور عن الكتابات الفلسفية الأخرى هو ذلك الجانب الذي يتصل بالمنهج التطبيقي؛ فهو من أكثر المؤلفات وضوحًا في المنهج من الناحيتين النظرية والتطبيقية. ويمكن القول إنه كتاب في الفلسفة من جهة، وكتاب في المنهج من جهة أخرى.

ويصف أحد الباحثين هذا الكتاب بأنه «أنفس وأوفى وأدق كتاب صدر في اللغة العربية عن الفلسفة الإسلامية، وصاحبه يريد بهذه الدراسة التي يقدمها

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص١٢.

للجمهور أن يبين المنهج الذي يجب اتباعه عند بحث الفلسفة الإسلامية»[١]. وبالفعل قد تأثر كثير من الطلاب الباحثين في مرحلة الدراسات العليا بمنهج الدكتور مدكور في هذا الكتاب.

ويعتبر باحث آخر أن هذا الكتاب كتاب نموذجي لما فيه من التزام بالمنهج، وهو مثال يُحتذى به في حقل المنهج وتطبيقاته، وبالإمكان أن يقدم من هذه الناحية، كما يدرس كنموذج في كيفية تطبيقات المنهج في حقل الفلسفة وتاريخها[٢].

ومما يعزز من قيمة هذا الكتاب أن صدوره جاء في وقت مبكر في دراسة تأريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ولم تكن هناك تراكمات سابقة عليه سوى كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق، والذي صدر سنة ١٩٤٤، وبالرغم من ذلك يتميز كتاب الدكتور إبراهيم مدكور بمنهج تطبيقي جديد، لم يتبع فيه أحدا، ولم يقلد أحدًا من المتأخرين أو المتقدمين، بالإضافة إلى كونه كتابًا يؤرخ للفلسفة الإسلامية.

والمنهج الذي اعتمده الدكتور إبراهيم مدكور في دراسة الفلسفة الإسلامية منهج ذو وجهين: الأول تاريخي، والآخر مقارن.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، مقال مجلة الكتاب، مايو ١٩٤٨م، ص٧٧١.
(٢) زكي الميلاد، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، النادي الأدبي بالرياض، ط١، ٢٠١١م، الفصل الثالث.

المنهج التاريخي: وهو المنهج الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى، وينمي معلوماتنا، ويزيد ثروتنا العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي، وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن[١].

وهذا المنهج التاريخي يقدم صورة حقيقية للواقع؛ لأنه يدرسه دراسة واقعية في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية، وعلى أساس ما ولدته البيئة الإسلامية نفسها، وبه يعرف العلم عن طريق واضعيه والقائلين به، ثم يتتبع أدوار تكوينه نشأة ونموًا، كمالاً ونضجًا. ويبين مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة.

ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أن دراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التي هي مادة التاريخ الأولى، ودعامة الحكم القوية، وسبيل الاستنباط وكشف الحقائق. ولهذه الأهمية اهتم الدكتور إبراهيم مدكور بالمخطوطات وتحقيق التراث ونشره طوال حياته العلمية.

أما غياب هذا المنهج التاريخي، أو غياب وثائقه ومخطوطاته، فيؤدي إلى أخطاء علمية خطيرة؛ منها فرض مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة تؤخذ كقضايا مسلمة لا داعي لبحثها أو مناقشتها، أو أن تمنح الآراء قدسية لا مبرر لها[٢]. وبالتالي تظهر على الساحة الفلسفية أفكار وتأويلات ليست من العلمية في شيء.

---

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص١٣.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص١١.

ولذا نادى الدكتور إبراهيم مدكور بأن تبدأ دراسة الفلسفة الإسلامية بدراسة تاريخية تسعى إلى بناء تاريخها من خلال نصوصها الصحيحة، والعيش في جوها الطبيعي، ليتيسر لنا فهمها على أفضل صورة ممكنة.

أما الوجه الآخر من المنهج، فهو المنهج المقارن، الذي يرى فيه الدكتور إبراهيم مدكور المنهج الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهًا لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة «والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية»[١].

ويعتبر الدكتور إبراهيم مدكور المنهج المقارن منهجًا بالغ الأهمية في الدراسات الفلسفة؛ إذ لا يكفي المنهج التاريخي وحده لدراستها؛ لأن المنهج التاريخي يقدم لنا آراء منفصلة لا يوجد بينها مقاربة أو تشابه أو علاقة، وتصبح كل فكرة منفصلة عن الأخرى، وكأن كل واحدة منها نشأت بمعزل عن الأخرى، أو أن المفكر نشأ بمعزل عن سابقيه ولاحقيه.

ويرى الدكتور مدكور أن من الأخطاء الاكتفاء بالمنهج التاريخي وحده دون المنهج المقارن، كعرض آراء الفيلسوف، أو تلخيص بعض مؤلفاته، دون وضعه الوضع الصحيح في بيئته، أو مقارنته بمن كانوا حوله، أو العوامل التي أثرت فيه، فهذا من الأخطاء العلمية الفادحة التي يقع فيها الباحثون.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٣.

ومن هنا أكد الدكتور إبراهيم مدكور على خطورة أن ينتزع المفكر من بيئته وينسى من حوله، أو أن نتصور أن آراءه يمكن أن تدرس منفصلة عن الاتجاهات الفلسفية المؤيدة أو المعارضة له، أو تقديم آرائه دون معرفة الجدل الفكري الذي أحاط به، ودفعه إلى اتخاذ موقف ما أو رأي ما، وصلة فلسفة هذا المفكر بنواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها.

ولا شك أن هذه المرحلة من المقارنة تتطلب من الباحث في الفلسفة الإسلامية ثقافة موسوعية، تحيط بشتى جوانب التراث العربي والإسلامي، ومثل هذا الباحث الموسوعي ينبغي ألا ينغلق في تخصص ضيق، أو مجال محدود، وإنما عليه أن يجتاز الحدود حتى يتمكن من تكوين فكرة متكاملة عن الموضوع الذي يتناوله.

ولا يوقف الدكتور إبراهيم مدكور دراسة الفلسفة الإسلامية عند مرحلة التأريخ والمقارنة فقط، بل يضيف مرحلة ثالثة هي أن تمتد المقارنة إلى ربط الفلسفة الإسلامية بما سبقها من فلسفات تأثرت بها، وبما جاء بعدها من فلسفات أثرت فيها. فيقول: «ولا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة، كي تبرز في مكانها اللائق، وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني»[١].

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٨.

إذ إن ما يؤمن به الدكتور إبراهيم مدكور هو أن الحضارة الإنسانية حلقات تنشأ وتزدهر في مكان، ثم تخفت لتنتقل إلى مكان آخر، تستفيد بما قدمه السابقون، ثم تقدم للحضارة التالية لها غذاء جديدا لتبنى عليه حضارة جديدة.

وهكذا تاريخ الفكر الإنساني، حلقات متصلة يرتبط بعضها ببعض، ويخدم بعضها البعض. اعتمدت الفلسفة الإسلامية على الحضارات القديمة واستفادت منها وحفظتها وأضافت إليها، وقدمت عصارة فكرها إلى الحضارات التالية التي بنت نهضتها على أساس من العلم والفلسفة الإسلاميين.

أما عن تطبيق هذا المنهج ذي الوجهين- التاريخي والمقارن- فقد استخدمه الدكتور إبراهيم مدكور في دراسة خمس نظريات من نظريات الفلسفة الإسلامية، قدم ثلاثًا منها في الجزء الأول من كتابه، وهي نظريات: «السعادة»، و«النبوة»، و«خلود النفس»، واثنتين قدمهما في الجزء الثاني، وهما نظريتا: «الألوهية» و«حرية الإرادة».

وأسلوب الدكتور إبراهيم مدكور في تطبيق منهجه على هذه النظريات يبدأ بعرض النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها، وشرحها بلغة أصحابها وواضعيها، وبحسب الصورة التي ظهرت عليها في المجال الإسلامي، ومحاولة تلمس أصولها، والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية من أفكار أجنبية، أو فيما جاء به الدين من تعاليم، ونشأ بجانبه من فرق وطوائف، وتكون حوله من مذاهب ومدارس.

ثم يتتبع الدكتور مدكور هذه النظريات لدى المسلمين أنفسهم أولاً، مع شرح كيف نشأت، وعلى يد من ترعرعت، وكيف عرفت في حلقاتهم ومناقشاتهم، ومواقف المفكرين منها، سواء كانوا من المعارضين أو المؤيدين، ثم تتبع تطور هذه النظريات منذ القرن السادس الهجري إلى الكشف عن آثارها في المدارس الفلسفية حتى الوقت الحالي.

ولا يكتفي الدكتور إبراهيم مدكور بالوقوف بهذه الدراسة عند هذا الحد فقط، وهو دراستها في المجال المحلي، بل يبحث عن تأثيرها في المخالطين لها من أصحاب الديانات الأخرى، من يهود ومسيحيين، حيث عاش اليهود مع المسلمين جنبًا إلى جنب، خاصة في الأندلس، وتتلمذوا على يد فلاسفة وعلماء الإسلام. ومنذ القرن الخامس الهجري ظهر فكر فلسفي يهودي جديد يحمل طابعًا إسلاميًا واضحًا، كما كان اليهود أداة لنشر الفلسفة الإسلامية في العالم الغربي قبل عصر النهضة.

ولا تتوقف هذه التطبيقات عند حدود العصور الوسطى وعصر النهضة، بل يمدها الدكتور إبراهيم مدكور إلى العصور الحديثة، حيث لاحظ وجود شبه بين أفكار فلاسفة الإسلام وأفكار الفلاسفة المحدثين، مؤكدًا أنه «لم يبق اليوم شك في أن الفلسفة الحديثة مدينة في كثير من مبادئها لفلسفة القرون الوسطى»[١].

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٧.

والموضوعات التي اختارها الدكتور إبراهيم مدكور من الفلسفة الإسلامية لتطبيق منهجه هي: نظرية «السعادة»، ونظرية «النبوة»، ونظرية «النفس وخلودها» عند ابن سينا، ومشكلة «الألوهية»، ومشكلة «حرية الإرادة».

وهذا الاختيار يجعلنا نتساءل: لماذا اختار هذه الموضوعات دون غيرها من موضوعات الفلسفة الإسلامية الكثيرة؟ وما هي المبررات التي قدمها لتبرير هذا الاختيار؟ والإجابة عن هذا يقدمها الدكتور إبراهيم عند تناول كل موضوع.

يرى الدكتور إبراهيم مدكور أن «السعادة» هي مطمح الإنسان وغايته، ينشدها دائمًا ويجد في طلبها، يقنع منها تارة ببسطة العيش ووفرة المال، ويطمع أخرى في الجاه والسمعة وخلود الذكر. فالسعادة مادية وروحية، عاجلة أو آجلة، أساسها رضا النفس وغبطها، وهي تتفاوت بتفاوت الأفراد، وتتنوع بتنوع الميول والأهواء. وسعادة الفرد وثيقة بسعادة المجتمع. ولم يتردد الفلاسفة في أن يعدوا السعادة غاية الأخلاق والسلوك، ومقياس الخير والشر، وقمة الفضائل.

وقد فسر فلاسفة الإسلام السعادة على أنها كمال النفس وصفاؤها، بحيث تستطيع أن تتجاوز العالم الحسي إلى عالم الإلهيات. فهي تضم سعادة دنيوية وسعادة أخروية. وليس في الإسلام سعادة إلا تلك التي روعي فيها جانب الآخرة. وسعادة الدنيا لا تُذكر في شيء بجانب سعادة الآخرة. فالسعادة الحقة روحية وفكرية، أبدية وخالدة، تقوم على العمل الصالح وتهدف إلى الخير العام[(١)].

(١) إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص١٥٠، ١٥١.

وتُعد السعادة عند فلاسفة الإسلام هي الغاية من سعي الإنسان، وهي الكمال الذي يتشوقه كل إنسان من وراء فعله، فهي «نظرية أخلاقية في أساسها، ولكنها لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحوث صوفية دقيقة»[١].

وعن نظرية «النبوة» يشير الدكتور إبراهيم مدكور إلى أهميتها لكل الأديان السماوية، وما النبي إلا بشر مُنح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته، فلا يرى رؤية إلا جاءت كفلق الصبح، ولا يروي خبرًا إلا وهو تنزيل من حكيم حميد. والإسلام ككل الديانات السامية يستمد قوته من السماء، فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جملته، أو يهاجمه على الأقل في أساسه.

لقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيرًا من السموم، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل، وملأ اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيلياتهم، وقالوا بالرجعة والتشبيه وخلق القرآن والجبر وإنكار الآخرة وغيرها من الآراء الفاسدة، وقد استوعب الإسلام أمثال هؤلاء على أرضه، وكان الحوار بينه وبين منكري النبوة هو حوار عقلي هادئ.

وليس من شك في أن التسليم بالنبوة من عقائد الإسلام الأساسية، وأن منكري النبوة ينقضون الدين من أساسه، ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها،

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص٤١.

وعلى الرغم مما في هذه الدعوى من جرأة، فإنا نجد بين المسلمين من نقدهم. وأثارت هذه الدعاوى الأوساط الإسلامية على اختلافها، وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها ليس بالسلاح، وإنما بالفكر. وقد سل المعتزلة وغيرهم من مفكري الإسلام لهؤلاء سيف الحجة والبرهان، وجادلوهم جدالاً قد لا نجد له نظيرًا في تاريخ الأديان الأخرى[١].

وهذا رد كافٍ على من اتهم الإسلام بأنه يحارب التفكير العقلي، كما أنه رد على بعض الشبهات التي تُثار حوله من أنه انتشر بحد السيف، في حين أنه حاور مخالفيه بالدليل والحجة والبرهان.

وعرض الدكتور إبراهيم مدكور موضوع «النفس» عند أكبر ممثليها من فلاسفة الإسلام، ألا وهو ابن سينا، ذاكرًا أن النفس هي سر الله في خلقه وآيته في عباده، ولغز الإنسانية الذي لم يحل بعد، والإنسان منذ بدء الخليقة تواق إلى معرفة نفسه، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده في معرفتها، ومعرفة صلتها بالجسم.

والأديان والشرائع تخاطب النفوس قبل أن تخاطب الأبدان، وتتجه إلى الأرواح أكثر مما تتجه إلى الأجسام. والثواب والعقاب والمسئولية الأخلاقية والدينية بوجه عام تدعو إلى التفكير في الروح وخلودها ومآلاتها بعد مفارقة البدن.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٠٨.

ولهذا لم يكن غريبًا أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين في مختلف العصور، «والإسلام الذي جاء ليوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها، أو يغض النظر عنها، والذي دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو لينكرها، وهو في اختصار دين وعقيدة قبل أن يكون حضارة ومدنية؛ لذلك خاطب النفوس منذ الدعوة الأولى، ووجه النظر إليها»(١).

ودراسة النفس عند ابن سينا، هي دراسة للنفس من جانب الفلسفة والطب؛ إذ إن ابن سينا اشتهر بمكانته الطبية قبل الفلسفية، وتناول النفس في كثير من مؤلفاته، وقدم لنا آراء ما زالت تحتفظ بقدر كبير من الجدة والإبداع. ومعرفة هذه النظرية عنده يعطينا دليلاً على مدى أصالة الفلسفة الإسلامية، حيث أتت هذه النظرية بكثير من الآراء الجديدة وأثرت على من جاءوا بعده.

هذه هي النظريات الثلاثة التي عرضها الدكتور إبراهيم مدكور في الجزء الأول من كتابه.

أما الجزء الثاني فقد عرض نظريتي «الألوهية» و«حرية الإرادة». ويصف الدكتور إبراهيم مدكور مشكلة «الألوهية» بأنها من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها، عالجها الإنسان أولاً على الفطرة، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، فأضحت موضع بحث متصل من رجال الدين والأخلاق، من العالم والفيلسوف. وهي

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٦٦.

فكرة سامية تسمو موضوعها وتُعد من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان، «وإذا كان العامة يأخذون هذه الفكرة عادةً في يسر وبساطة، فإن الخاصة فلسفوها وتعمقوا فيها.. ولا تزال تشغلهم حتى اليوم»[١].

أما النظرية الخامسة والأخيرة التي طبق عليها الدكتور إبراهيم مدكور منهجه في الفلسفة الإسلامية، فهي «حرية الإرادة». والحرية هي إحدى القيم الإنسانية الكبرى، ودعامة هامة من دعائم الشخصية، وأساس الحساب والمسئولية، قدستها الشرائع والأديان.

وللحرية في الإسلام وضع خاص عن غيره من الديانات، فقد تعرضت لها الفلسفة الإسلامية منذ وقت مبكر من تاريخها، ولم تغفلها فرقة أو اتجاه، فلم تتوقف عند المتكلمين وحدهم، بل عرض لها الفلاسفة، وحاول المتصوفة أن يفسروها على طريقتهم، وعالجها الفقهاء والمشرعون، فهي قضية شغلت الفكر الإسلامي بكافة مجالاته[٢].

ويبرر الدكتور إبراهيم مدكور سبب اختياره لمشكلة «حرية الإرادة» أنها مشكلة ذات جوانب متعددة، بين سيكولوجية وأخلاقية، دينية وفلسفية، شغلت

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الحالية، ج٢، ص٣٤؛ وأيضًا: إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص١٣٤-١٤٢.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج٢، مرجع سابق، ص٩١؛ وأيضًا: إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص١٥٧-١٦٢.

الأذهان منذ عهد بعيد، ولم نصنع شيئًا أكثر من أن نشير إلى هذه الجوانب. ويقول: إنا لنتساءل إزاءها أين حرية الفكر في هذا كله؟ وهل من سبيل حقًا إلى القول بحرية إرادة مطلقة؟ ويعنينا أن نجيب عن هذا السؤال في ضوء ما انتهى إليه مفكرو الإسلام، ثم يقدم لنا هذه التصورات في كتابه الذي بين أيدينا.

ونحن نقول إن اهتمام الدكتور إبراهيم مدكور بالحرية لم يكن وقفًا على دراستها في مجال الفلسفة والفكر فقط، بل اهتم بها في مجالات متعددة، تبناها في السياسة عندما نادى بالتحرر من الاستعمار الخارجي والاستبداد الداخلي، وحرص عليها عندما وجد أن حرية رأيه تتصادم مع الحزب السياسي الذي انتمى إليه؛ فانفصل عنه. وتبناها في المجال الاقتصادي عندما نادى بحق الفلاحين الفقراء أن يعيشوا كما يعيش المُلاك الأغنياء. ونادى بها في المجال الاجتماعي عندما وجه خطابه نحو الشباب من خلال أحاديثه الاجتماعية والثقافية. وأخذ بها في مجمع اللغة العربية عندما نادى بأن يتحرر المجمع من قيوده القديمة، ويسعى نحو التجديد.

لم تكن «الحرية» موضوعًا يدرسه إبراهيم مدكور، وإنما كانت «قيمة» حاول أن يتمثلها طوال حياته، وفي كافة مجالات نشاطه. وما أحوجنا اليوم إلى مثل هذه القيادات الفكرية الشاخصة إلى الأمام، الداعية إلى الحرية، الراغبة في فتح النوافذ على كل ما هو جديد ونافع لبلادنا.

في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

(الكتاب الأول)

تأليف

إبراهيم مدكور

طُبِع لأول مرة عام

(١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)



مقدمة الطبعة الثالثة

ظهرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب عام ١٩٦٨، ومنذ عامين تقريبًا ترددت الشكوى من نفاده، ويسعدني أن نلبي رغبات الدارسين والباحثين. ونأمل أن يسد الناشر المصري حاجات طلاب البحث والدراسة في مصر وخارجها، وكم شكا إخواننا في الأقطار العربية من فقد الكتاب المصري وصعوبة الحصول عليه. ولا نزاع في أن توزيع مطبوعاتنا، وتمكين طلابها منها، كان في الماضي، أضبط وأشمل مما هو عليه الآن، وكانت لمصر سوق فسيحة في عالم النشر والثقافة، وما أجدرنا أن نعود إلى ما كنا فيه من سنن حميدة، وكفانا ما اعتذرنا به من قيود وصعوبات النقل. وكتبنا ملك للعالم العربي، بل للعالم أجمع، وواجبنا أن نمكنه منها.

وليس في هذه الطبعة جديد يذكر، وهي كسابقتها أقرب إلى التنقيح منها إلى الزيادة. ولعل من الخير أن يحتفظ هذا الجزء بوضعه التاريخي، ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦. ومنذ أن أخرج نُشرت دراسات شتى حول الفكر الإسلامي إنْ بالعربية أو باللغات الأجنبية، وحُققت نصوص أشرنا هنا إلى أصولها المخطوطة، وكان من الممكن أن يؤخذ كل هذا في الاعتبار، ولكنا آثرنا أن تعالجه الأجزاء

التالية، وسبق أن نوّهنا في مقدمة الطبعة الثانية لهذا الجزء أن جزءًا آخر ينحو نحوه، ويسير على نهجه سيتلوه قريبًا، ويسعدنا أن يستقبل في آن واحد الجزء الأول في طبعته الثالثة، والجزء الثاني في طبعته الأولى، وهما معًا من واد واحد، يهدفان إلى غاية معينة، ويوضحان فكرة أساسية.

وغايتهما بيان أن الثقافة الإسلامية شاملة، وأنها كلٌّ متصل الأجزاء، ومن الخطأ أن يفصل بعضها عن بعض فصلاً تامًّا، أو أن ينظر إلى كل جزء منها في استقلال. ففي الأدب مثلاً فكر وفلسفة، وفي الفلسفة أدب ولغة. ومن ذا الذي يستطيع أن يدرس الجاحظ الأديب بمعزل عن الجاحظ المفكر والمعتزلي؟ وقدم لنا أبو حيان التوحيدي، في «مقابساته» أو في «الإمتاع والمؤانسة» على الأخص، لوحات معبرة عن الحياة الفكرية في عصره. وفي «كتاب الحروف» للفارابي الذي نشر أخيرًا لغة وفقه لغة بقدر ما فيه من منطق وفلسفة. وفي «كتاب الإشارات» لابن سينا فكر عميق، وأسلوب سامٍ، وتعبير رصين. وكم يذكرنا هذا بالحياة الثقافية الفرنسية في القرن السابع عشر، فيعد ديكارت بين الأدباء إلى جانب أنه أبو الفلسفة الحديثة، ولا ننسى باسكال ومالبرانش، ولهما منزلتهما الفلسفية والأدبية. ولا شك في أن في دراسة الأدب الفرنسي عونًا للطالب على فهم العلم والفلسفة، وهذا ما ينقصنا في دراسة الأدب العربي، وربما كان للخصومة التي بليت بها الفلسفة الإسلامية في القرون المتأخرة شأن في عزلها عن الدراسات الإسلامية الأخرى.

وسبق لنا أن أوضحنا في جلاء الصلة بين الفلسفة والعلم في الإسلام، وأن الفلاسفة علماء، والعلماء فلاسفة، والأمثلة على ذلك كثيرة، نكتفي بأن نشير منها بين الفلاسفة إلى الكندي، وكان حجة في الفلك والرياضة، وإلى ابن سينا، وكان إمامًا في الطب شرقًا وغربًا. ونشير بين العلماء إلى أبي بكر الرازي الذي عارض أرسطو معارضة صريحة، وإلى ابن الهيثم الذي يمكن أن يُعدّ بين المشائين العرب. وكشفنا في هذا الجزء وفي الجزء الثاني من كتابنا عن جوانب تلاق متعددة بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، والواقع أن هذه الشُّعب الثلاث وثيقة الصلة، وهي أوضح معبر عن الحياة الفكرية في الإسلام.

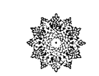
وفوق هذا غذَّت العلوم الدينية الفلسفية، وتغذت منها، ويمكن أن يقال باختصار إن نقطة البدء في البحث العقلي لدى المسلمين إنما كانت تدور حول التوفيق بين العقل والنقل. ولوحظ بحق أن علم أصول الفقه، وهو ضرب من مناهج البحث الفقهي، قد أفاد كثيرًا من الفلسفة والمنطق الأرسطي. ويسود علم التفسير نزعتان متميزتان، تعوّل إحداهما على النقل، وتعوّل الأخرى على العقل. وفي التفسير بالمعقول علم وفلسفة توسع فيهما فخر الدين الرازي كل التوسع في كتابه المشهور: «فتح الرحمن» الذي لم يتسع له الزمن لإكماله. وبوجه عام لم يفت كبار مفكري الإسلام أن يلموا بهذه الجوانب على اختلافها، وأن ينهلوا من حياض هذه الثقافة على تعددها.

وعلى مؤرخي الفكر الإسلامي أن يلحظوا هذه الوحدة ويرعوها، وقد فات أمرها بعض الباحثين من عرب ومستعربين، فوقعوا فيما وقعوا فيه من قصور أو زلل.

وما أجدر شبابنا أن يزودوا من الثقافة الإسلامية بزاد كاف، وأن يفقهوها على وجهها.

إبراهيم مدكور

١٠/ ٧/ ١٩٧٦



مقدمة الطبعة الثانية

ظهر هذا الكتاب منذ زمن، ونفدت طبعته الأولى ولما يمض على نشره خمس سنوات. وكان مقدرًا أن يعاد طبعه، بل كان معتبرًا نموذجًا يحاكى، ومنهجًا يرجى أن يطبق في دراسات مشابهة، وحلقة من سلسلة متصلة. ولكن مع الأسف صرفتني عنه شؤون أخرى، وحالت دوني والمضي فيه أعباء ما كان لي أن أتخلى عنها.

ومن حسن الحظ أن القافلة تسير، وفي ذلك ما يخفف عني، ويحفزني إلى أن أعود إلى شيء مما كنت فيه.

ويسرني أن ألاحظ أن ميدان الدراسات الإسلامية قد أقبل عليه أهله، وأسهموا فيه إلى جانب من اضطلع به من قبل من مستشرقين. ولا شك في أن الجامعات في العالم العربي، برغم حداثة عهدها، استطاعت أن تقوم بنصيبها في إحياء التراث الإسلامي، وأن تكشف عن كثير من معالمه، وانضمت إليها هيئات عربية أخرى حرصت على أن تؤدي واجبها في هذا المضمار، فجُمعت

مخطوطات، وأُحصيت مؤلفات، ونُشرت كتب ورسائل، ووضعت تراجم، لبعض الشخصيات، ودرست آراء ونظريات. وعقدت مؤتمرات، ونظمت مهرجانات ليبعث من جديد بعض أعلام الفكر الإسلامي. وتحقق في اختصار كثير مما دعونا إليه في الطبعة الأولى لهذا الكتاب.

ويعنينا أن ننوّه بأمرين اثنين: أولهما النشر والتحقيق، وهو دون نزاع السبيل الأساسي لاستعادة الماضي وإحياء التراث الفكري. وقد بُذلت فيه جهود من أفراد وجماعات، وألقيت على فلاسفة الإسلام أضواء لم تكن تحظى بها من قبل: فأصبحت لدينا مادة لها وزنها من أبحاث الكندي ومؤلفاته، وأخرجت من خزائن إستانبول بعض رسائل الفارابي وتعليقاته. وكدنا نستكمل نشر «كتاب الشفاء» لابن سينا، وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية وصلتنا. وبدأنا نقف على قدر من مؤلفات فلاسفة الأندلس في أصولها العربية، وكنا فاقدي الأمل في الحصول عليها.

وعندي أن مجال النشر والتحقيق في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية لا يزال فسيحًا، وفي المكتبات الخاصة والعامة كنوز لم تفتح بعد، وفي وسعنا أن نسد نقصًا، ونستكمل حلقات مفقودة. وقد آن الأوان لأن نخرج مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام إخراجًا جديدًا على شكل «مجموع» (Corpus) يلم شتاتها. ويضم أصولها العربية وترجماتها اللاتينية والعبرية، على نحو ما صنع لكبار الفلاسفة في التاريخ القديم والمتوسط. لا سيما وبعض ما نشر لم يكن

محققًا، وبعضه الآخر قد نفد، وفي نشرها على هذه الصورة ما يعين الباحثين والدارسين.

وهناك أمر آخر وجهنا إليه النظر في المنهج الذي رسمناه، وهو ربط الفلسفة الإسلامية بمراحل التفكير الإنساني، فبينا أنها امتداد للفكر القديم، وغذاء للفكر الفلسفي في القرون الوسطى والتاريخ الحديث. وفي كل يوم تزداد هذه الصلة ثبوتًا ووضوحًا. فمعلوماتنا عن العصر الهلينستي ورجال مدرسة الإسكندرية في نمو مطرد، ويتضح أمامنا اليوم تاريخ تلك المدارس الفكرية الشرقية التي قامت في نصيبين وحران وجنديسابور على أثر إغلاق مدرسة أثينا، ومن الطبيعي أن يأخذ الفكر الفلسفي الإسلامي عن ذلك كله، ويضيف إليه ما يضيف. ولم يفته يوم أن اكتمل أن يغذي الفكر الفلسفي المسيحي في التاريخ المتوسط والحديث.

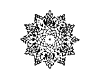
وقد قدر لنا أن نشترك في تأسيس جمعية دولية لفلسفة القرون الوسطى، أتاحت الفرصة لدراسات متلاحقة، واستطاعت أن تعقد أربعة مؤتمرات بين أوربا وأمريكا. وفي كل مؤتمر منها أدلة جديدة على مقدار نفوذ الفكر العربي إلى الفكر اللاتيني، وعلى امتداده إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث. وأصبح مؤرخو الإسكولائية المسيحية يشعرون بحاجتهم الماسة إلى إحياء المترجمات اللاتينية للنصوص العربية؛ لأنها تعد جزءًا هامًّا من التراث الفكري في القرون الوسطى. فهم يتمنون أن يتم نشر ابن رشد اللاتيني، وقد تلكأ كثيرًا في السنوات الأخيرة. وبدؤوا أيضًا في إحياء ما ترجم إلى اللاتينية من كتب ابن سينا الفلسفية، وبخاصة

«كتاب النفس» و«كتاب الإلهيات». ويوم أن أخذنا نحن في نشر «كتاب الشفاء»، رجونا أن ينشر مع أصله العربي ما ترجم منه إلى اللاتينية. وها هو ذا الفراغ يُسد، والحلقات تستكمل، وفي تضافر الجهود ما يعين على تدارك النقص، وينهض بالبحث والدرس.

* * *

لم نر في هذه الطبعة ما يستدعي استئناف بحث، ولا إعادة دراسة، وجل ما أدخل عليها أقرب إلى التنقيح منه إلى الزيادة. وإنا لنرجو أن يلي هذا الكتاب قريبًا جزء آخر ينحو نحوه، ويسير على نهجه.

إبراهيم مدكور

 مقدمة الطبعة الأولى

لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوّب إليها، ولا يستغنى عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره، ويبنى الماضي على أساسه، ولقد درج المؤرخون على أن يرسموا بحوثهم في ضوء معلوماتهم، ويحددوا معالمها بقدر ما يسمح لهم اطلاعهم. فيقفون بالعصور والمدارس عند خطوط تحديد وهمية، ويصلون ما انقطع أو يقطعون ما اتصل. ولا مناص لهم من أن يفعلوا ذلك، وقد لا يكون فيه عيب أو غضاضة.

ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة لا داعي لبحثها ولا محل لمناقشتها، أو أن تمنح قدسية لا مبرر لها، اللهم إلا أنه قد قال بها مؤلف سابق وذهب إليها مؤرخ قديم. وبذا تقف حجر عثرة في سبيل البحث والدراسة، وتحول دون تقدم العلم وارتقائه.

وقد بُلي تاريخ الحياة العقلية في الإسلام بطائفة من هذه الفروض. فقيل مثلاً إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة (Instinct monothéiste) في

كل شيء، في الدين والفن واللغة والحضارة، أو أن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة، لا جمع وتأليف، فلا قبل لهم إلا بإدراك الجزئيات والمفردات منفصلة، أو مجتمعة في غير ما تناسق ولا انسجام[١]. وظن أن العرب «لم يصنعوا شيئًا أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلمًا بها في القرنين السابع والثامن»؛ أو أنه لا فلسفة لهم، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها[٢]. ولم يقف الأمر عند ذلك، بل رتبت عليه نتائج شتى لا يزال يأخذ بها بعض الباحثين.

ومنشأ هذه الفروض في الغالب أنها لم توضع بعد دراسة كاملة، ولم تستمد من التفكير الإسلامي نفسه في أصوله ومصادره، وإنما أملتها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية. وذلك أن بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين، دون أن يكون لهم إلمام بلغتهم، أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية. وانتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة، ومع هذا قدر لها أن تحيا زمنًا.

ولم يبق بد من تدارك هذا النقص. وأقوم طريق لذلك أن يعرض الفكر الإسلامي في ذاته، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية، وعلى أساس ما ولّدته البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات. ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به، كي يمكن إدراكه على حقيقته

---

(١) ص ١٦ (= ص٢٠ من هذه الطبعة، وسنكتفي في الإحالات اللاحقة برقم الصفحة مسبوقًا بعلامة =).
(٢) ص ١٨، ٢٢ (= ص ٢٣، ٢٩).

وتفهمه على وجهه. ثم تتبع أدوار تكوينه: نشأة، ونموًّا، وكمالاً ونضجًا، ويبين مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة.

ودراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التي هي مادة التاريخ الأولى، ودعامة الحكم القوية، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة. ولا شك في أنها، إن صح ثبوتها وفهمت على وجهها ولم تحمّل فوق طاقتها، كانت أوضح صورة تحكي الماضي وتعبر عنه. وقد لا يكفي تلخيصها أحيانًا، بل ينبغي أن تقدم كما هي، كي تناقش وتحلل، ويشترك القارئ في تقديرها والحكم عليها. ومما يزيدها وضوحًا أن تقابل بأخرى ويقارن بعضها ببعض، فيفهم مدلولها على شكل أتم، وتستخلص منها نتائج أدق وأصدق.

فلابد من التعويل إذن على المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى، وينمّي معلوماتنا، ويزيد ثروتنا العلمية. وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن.

وليس ثمة شيء أعون على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم.

ويجدر بنا أن نضم إلى هذا المنهج أيضًا المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهًا لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة. والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية.

وما أحوجنا إلى ذلك في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي خاصة؛ لأن كثيرين ممن عرضوا له حبسوا أنفسهم في نطاق ضيق، وعالجوه من نواح محدودة. فأخذوا الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض، وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الأخرى، ولمفكرين منفردين، وكأنما عاش كل واحد منهم في كهف أفلاطون الذي لا صلة بينه وبين العالم الخارجي.

فإذا ما عرضوا لفيلسوف مثلاً اكتفوا بسرد آرائه وتلخيص بعض مؤلفاته، دون أن يعنوا بوضعه وضعًا صحيحًا في بيئته، أو أن يقرنوه بمن كانوا حوله؛ ودون أن يهتموا ببيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التي أثرت فيها ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها. وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة، فتقصر على بعض المسائل، وتقف عند بعض الآفاق. فلا يوازن عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف، أو بين متكلم ومتكلم، أو بين متصوف ومتصوف، مع أن هؤلاء جميعًا كثيرًا ما تعاصروا وتعارضوا، ودار بحثهم في الغالب حول نقط مشتركة. ومن الخطأ أن ينتزع الواحد منهم من بيئته ويُنسى من حوله، أو أن تبحث آراؤه منفصلة عن نواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها.

* * *

هذا هو المنهج، ومجال تطبيقه فسيح، وفي التطبيق تأكيد له وتوضيح. وقد سبق لنا أن طبقناه في بحث ظهر بالفرنسية منذ ثلاث عشرة سنة، ودرسنا

في ضوئه شخصية من كبار الشخصيات الفلسفية في الإسلام، ونعني بها الفارابي[١]. فالتزمنا أن نكشف أولاً عن نقطة البدء في فلسفته[٢]، ونشرح كيف ترتبت عليها آراؤه ونظرياته المختلفة؛ وبذا استطعنا أن نحدد منزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية[٣].

ونريد اليوم تطبيقه على ثلاث نظريات فلسفية إسلامية: السعادة، النبوة، النفس وخلودها. وهي متصلة ومتجاورة، تدور كلها حول النفس، في حقيقتها ووجودها، في أصلها ومعادها، في بيان قواها وما يمكن أن توصل إليه من طهر وقدسية، أو وحي وإلهام. درسناها نظرية نظرية، وعقدنا لكل واحدة فصلاً مستقلا. ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن الفصل الأخير يشتمل على نظريات في نظرية، ويجمع عدة مسائل تلتقي في باب واحد. أما الفصل الأول فهو ألصق بالمقدمة، وأقرب إلى توضيح ما رسمنا من منهج وبيان الأسباب الداعية إليه.

وقد بدأنا في كل ذلك بشرح النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها، شرحناها بلغة أصحابها وواضعيها، وصورناها بالصورة التي بدت عليها في العالم الإسلامي. وحاولنا بعد هذا تلمس أصولها والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية من أفكار أجنبية، أو فيما جاء به الدين من تعاليم ونشأ بجانبه من فرق وطوائف، وتكوّن حوله من مذاهب ومدارس، ولا يمكن أن تفهم النظريات

(١) I. Madkour, *La place d'al-Fârâbi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.
(٢) *Ibid*., p. 11-43, 44-57.
(٣) *Ibid*., p. 219-222.

الفلسفية الإسلامية فهمًا صحيحًا إن نسينا أو تناسينا أنها نبتت في جو فكري فسيح الأرجاء وحياة عقلية متعددة النواحي.

ثم تتبعنا تاريخ هذه النظريات، ورغبنا في الكشف عن مدى تأثيرها، وكان طبيعيًّا أن نبحث عن ذلك لدى المسلمين أنفسهم. فبينهم نشأت وعلى أيديهم ترعرعت وبلغتهم كتبت، وفي حلقاتهم ومناقشاتهم تُبودلت. ولئن كان قد عارضها فريق وحمل عليها آخر، فإن هذا لم يحل دون تأثيرها. ذلك لأن الآراء والأفكار تفعل فعلها دائمًا، صديقة أو عدوة، مؤيدة كانت أو معارضة، وكثيرًا ما نفذت إلى خصومها على غير قصد وعلى الرغم منهم. ولم نقف بالنظريات التي عرضنا لها عند القرن السادس الهجري، بل سايرنا تاريخنا وحاولنا كشف آثارها في المدارس الإسلامية إلى اليوم.

ولم يصرفنا تاريخها عند المسلمين عن تتبع أثرها لدى اليهود والمسيحيين. وقد عاش اليهود مع المسلمين جنبًا لجنب منذ فجر الدعوة ونالوا حظوة كبرى، وما إن بدأت الحركة العلمية حتى ساهموا فيها وخلفوا آثارًا لا تقبل الشك. إلا أن المسلمين بدورهم لم يلبثوا أن أضحوا أساتذة وردوا إليهم صنيعهم، فتتلمذ لهم اليهود هذه المرة وأخذوا عنهم علمهم وفلسفتهم. ومنذ القرن الخامس الهجري ظهر تفكير فلسفي يهودي جديد يحمل طابعًا إسلاميًّا واضحًا، ويكتب بالعربية أو يترجم إلى العبرية. وقد بلغ ذروته في القرن السابع، ومن أكبر ممثليه ابن جبرول وابن ميمون اللذان ورد ذكرهما كثيرًا في المؤلفات والمدارس اللاتينية.

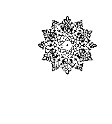
ولم يقنع اليهود باعتناق التفكير الإسلامي، بل كانوا أداة صالحة لنشره ورسلاً أمناء بلّغوه إلى العالم الغربي. فهم الذين وجهوا نظر المسيحيين إليه، ودفعوهم إلى البحث عنه وترجمته، وكان لهم في هذه الترجمة نصيب. ولقد أخذ المسيحيون منذ القرن الحادي عشر الميلادي في ترجمة الكتب الإسلامية الهامة العلمية والفلسفية عن العبرية أو عن العربية إلى اللاتينية، وكان لها أثر لا ينكر في مدارسهم ومذاهبهم. وأضحى مقررًا أن الفكر الفلسفي الإسلامي تلاقى في القرون الوسطى مع الفكر المسيحي، وأثر فيه تأثيرًا بينًا. ومما يزيد الفكر الإسلامي وضوحًا يسمح بالحكم على أهميته في دقة أن نتتبع آثاره المختلفة، إن لدى اليهود أو المسيحيين.

على أنا لم نقف عند القرون الوسطى، بل ذهبنا إلى ما هو أبعد منها وأشرنا إلى ما يلحظ من شبه بين فلاسفة الإسلام والفلاسفة المحدثين، الأمر لم يعره الباحثون من قبل عناية تذكر. ولم يبق اليوم شك في أن الفلسفة الحديثة مدينة في كثير من مبادئها لفلسفة القرون الوسطى، ولو لم تتوسط هذه بينها وبين الفلسفة اليونانية ما بدت على وضعها الحالي. ويكفي أن نشير إلى أن فكرة الألوهية تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية، وبها يفسر الوجود والمعرفة فضلاً عن الخير والجمال وإله ديكارت كائن لا نهائي، كامل كل الكمال، عالم تمام العلم، وهو لا يختلف كثيرًا عن الإله الذي قال به فلاسفة الإسلام. وسيكشف بحثنا هذا عن نقط شبه، بل اتصال بين هؤلاء الفلاسفة وكبار الديكارتيين.

* * *

وليست النظريات التي عرضنا لها هنا إلا نموذجًا لدراسة ينبغي محاكاتها، وجزءًا من سلسلة يجب استكمال حلقاتها. فهناك نظرية واجب الوجود، والعلم الإلهي، والخلق والإبداع، والسببية والغائية، والعناية ومذهب التفاؤل؛ إلى غيرها من نظريات أخرى، بين ميتافيزيقية وطبيعية، وسيكلوجية وأخلاقية. وإذا لم يتسع المقام لدرسها هنا، فإنا نرجو أن نوفق لذلك في فرصة أخرى. على أنا نأمل بوجه خاص أن يعنى بها الشباب الجامعي، ويتخذ منها موضوعات لبحوثه الخاصة في رسائل الماجستير والدكتوراه.

وفي هذه الدراسة ما يكشف عن دقائق التفكير الإسلامي، ويقفنا على خصائصه ومميزاته. ذلك لأن البحوث العامة تنصب عادة على بعض المسائل البارزة، وتعنى بالنظرة الإجمالية التي لا تسمح بتكوين فكرة كاملة، وقد لا تعطي صورة صادقة، فإذا كنا نقول بفلسفة إسلامية فلنعرّف الناس بها، وإذا كنا نذهب إلى أن لها وجودًا وشخصية مستقلة فلا سبيل لإثبات ذلك إلا بأن ندرسها في عمق وسعة.



الفصل الأول
الفلسفة الإسلامية ودراستها

لقد وُضعت الفلسفة الإسلامي موضع الشك زمنًا، فأنكرها قوم وسلَّم بها آخرون. وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر، فظن -في تحامل ظاهر- أن تعاليم الإسلامي تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعًا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً واستبدادًا ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثًا قويًّا، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها[١].

١- التعصب الجنسي

ولم يقف الأمر عند هذا، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قُدّر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة، وأخذت المفاضلة بين الأجناس تضفي على العرب أوصافًا لم يقم عليها دليل من بحث أو دراسة،

---

(١) انظر على سبيل المثال: V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1841, T. I, p. 48-49.

وأبعد تلك الأوصاف عن المنحى العلمي، ما اتصل بخصائص الشعوب، وما آذن بالانتهاء إلى نتائج قاطعة في «علم نفس الأجناس»، مع أنا لم نصل بعد -وفي القرن العشرين- إلا لمجرد فروض واحتمالات في هذه الناحية. فقيل مثلاً إن هناك نفسًا سامية فطرت تدينًا على التوحيد، وفنًّا ولغة ومدنية على البساطة، بينما أن النفس الآرية مفطورة في عقيدتها على التعدد، وفي علمها وفنها على انسجام التأليف[١].

(أ) رينان والجنس السامي:

ومن الغريب أن الفرنسيين -خصوم العنصرية السياسية- هم الذين أثاروها شعواء في القرن الماضي، وبذروا بذورًا عنصرية علمية وفلسفية امتدت بعض آثارها إلى القرن الحاضر. فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري[٢]. وكان لرأيه وزنه في فريق من معاصريه، وصداه لدى بعض أتباعه وتلاميذه؛ ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير منازع وأعرف الناس بالمسلمين في عصره. وما العقل السامي والعقل الآري اللذان قال بهما ليون جوتييه في أوائل هذا القرن إلا امتداد لهذه الدعوى، وعنده أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها

---

(١) E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, VI éd., T. I, p. 5-16.

(٢) *Ibid.*, T. I, p. 4-5.

عن بعض، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق (Esprit séparatiste) لا جمع وتأليف. أما العقل الآَري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لا يتخطى واحدًا منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يُحَسّ التنقل فيه، فهو عقل جمع ومزج (Esprit fusionniste)[١].

وإذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات. ومن العبث أن نتلمس لديهم آراء علمية أو دروسًا فلسفية، خصوصًا وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة[٢].

أما ما يسمونه فلسفة عربية، فليس إلا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية[٣]. تلك كانت دعوى القرن التاسع عشر الشائعة، وكان طبيعيًّا أن يحمل رينان- زعيم دعوى العنصرية- رايتها ويتعصب لها.

(١) L. Gauthier, *L'esprit sémitique et l'esprit aryen*, Paris, 1923, p. 66-67 ; voir aussi I. Madkour, *La place d'al-Fârâbi*, Paris, 1934, p. 14.

(٢) Renan, "L'islamisme et la science", dans *Discours et conférence*, Paris, 1887, p. 377 ; Madkour, *La place*, p. 54.

(٣) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, VIII éd., p. 7-8, 11.

(ب) بطلان دعوى العنصرية:

غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذي كان يتباهى فيه بأن في الإمكان أن تستخلص صفات أي شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية، أو من الجنس الذي ينتمي إليه؛ وبدا «علم النفس الجمعي» أدق وأعقد مما يظن. وما كان أيسر أن ترسل دعاوى عامة كالتي قدمناها على علاتها، وأن تطلق إطلاقًا دون سند واضح ولا دعامة قوية؛ ولكن المنهج العلمي الصحيح أضحى يمقت أمثال هذه الدعاوى وينكرها. ومن ذا الذي قال إن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر العربي وحده؟ فقد ساهم في تكوينها شعوب أخرى مختلفة: من فرس، وهنود، وأتراك، وسوريين، ومصريين، وبربر، وأندلسيين.

هذا إلى أن الحضارة الإسلامية إبان مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم، بل أيدته وشجعت عليه، ولم تحارب الفلسفة، بل جدَّت في طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب. وما كان الإسلام، وهو الذي يدعو إلى التأمل والتدبر ويوجه النظر إلى ما في السماوات والأرض من آيات وعبر، ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية. ورينان الذي أخذ عليه- خطأ- أنه حارب العلم والفلسفة، هو نفسه الذي قرر في مقام آخر أن تسامح المسلمين لا نظير له، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التي فتحوها لا مثيل لها في التاريخ. فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الإسلام، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم، ومع ذلك كانوا ذوي حظوة ومنزلة ممتازة لدى الخلفاء والأمراء. والزواج المختلط كثير الوقوع،

بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات، على الرغم من اختلاف الدين[١].

وليس هذا أول تناقض وقع فيه هذا المؤرخ واللغوي الفرنسي، فقد أنكر وجود فلسفة عربية، معلنًا أن «العرب لم يصنعوا شيئًا أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلمًا بها في القرنين السابع والثامن»[٢]. ثم عاد فنقض ما قرره، مؤكدًا أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلمسها في مظانها الخاصة بها، «وأن العرب- مثل اللاتينيين- مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيون»[٣]، ويضيف إلى هذا «أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين»[٤]. ولم يخف على «دوجا»- أحد معاصري رينان- هذا التناقض الواضح ولا ذاك التحامل البالغ، وذهب إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تنتج جديدًا وطريفًا، ولا لمذاهب المعتزلة والأشاعرة إلا أن تكون ثمارًا بديعة من ثمار العقل العربي[٥].

على أن الأمر في القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتمال إلى اليقين والواقع، فقد أخذ الباحثون يتعرفون الدراسات الإسلامية أكثر من ذي قبل،

(١) *Ibid*., p. 171 ; I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p. 29-34.

(٢) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 11.

(٣) *Ibid*., p. 89.

(٤) *Ibid*.

(٥) G. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris, 1878, p. XV.

ويدركون ما لها من طابع شخصي ومميزات. وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وإنصاف. وفي الحق أن موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجني، فإنهم في الوقت الذي يعلنون فيه «أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة»[١]، يسارعون إلى الحكم على تفاصيلها وجزئياتها، ويزعمون أنها مجرد محاكاة لأرسطو. ولم يكن في مقدورهم أن يعرفوها على وجهها؛ لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم، وما نقل منها إلى اللاتينية لم يعرض أمامهم العرض الكافي.

أما اليوم ففي وسعنا أن نثبت- عن يقين- وجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي، وأن نبين أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة. أما أن نسميها «فلسفة عربية» أو «فلسفة إسلامية» فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل تحته، ذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام وتحت كنفه، وكتب جلها باللغة العربية.

وأما أن يراد بعربيتها أنها مدينة للجنس العربي وحده، فهذا ما لا نقبله بحال، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسي كيفما كان مصدرها وغايتها. والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوبًا شتى وأجناسًا متعددة، وقد ساهمت جميعها في حركته الفكرية.

---

(١) G. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie* (tr. fr., par V. Cousin), Paris, 1839, T. I, p. 358-359.

وأما أن يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم، فهذا ما يناقض التاريخ أيضًا؛ لأن المسلمين تتلمذوا - أول ما تتلمذوا - لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متآخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسحيين.

وإذا انتفى كل ذلك فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات «فلسفة إسلامية»، لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس دينًا فقط، بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك، بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضًا في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيرًا بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم.

٢- هناك فلسفة إسلامية

نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول. فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد، (Le problème de l’un et du multiple)، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته (Le rapport entre Dieu et le monde) التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين[١]. وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة

(١) Madkour, *La place*, p. 46 et suiv.

والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيًا كما تصبح الفلسفة دينية. فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية.

(أ) موضوعاتها:

على أنها مع هذا الطابع الديني لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى، فعرضت لنظرية الوجود عرضًا موسعًا، وأدلت برأيها في الزمان والمكان والمادة والحياة. وبحثت نظرية المعرفة بحثًا مستفيضًا، ففرقت بين النفس والعقل، والفطري والمكتسب، والصواب والخطأ، والظن واليقين. وفصلت القول في نظرية الفضيلة والسعادة، فقسمت الفضائل ونوّعتها، وانتهت إلى فضيلة الفضائل التي هي تأمل دائم ونظر مستمر.

واستوعبت أيضًا أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية، أو إن شئت بعبارة أخرى من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا، وأخلاق وتدبير منزل وسياسة[١]. فنظرتها إلى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم، وهي شبيهة

(١) لسنا في حاجة أن نشير إلى أن المنطق يعد- في الرأي الراجح لدى فلاسفة الإسلام- آلة ومنهجًا عامًّا للبحث ومقدمة للعلوم الفلسفية، ولن ينتقص هذا من شأنه في شيء؛ لأنه آلة لازمة ومقدمة هامة، انظر: Madkour, *L'Organon d'Aristote*, Paris, 1934, p. 49 et suiv.

كل الشبه بنظرة اليونان، وخاصة أرسطو في تقسيمه المعروف للعلوم الفلسفية الذي حاكاه فلاسفة الإسلام وساروا عليه. وكثيرًا ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة، والكيمياء والنبات، والفلك والموسيقى، وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعبًا وتفريعات لأقسام الفلسفة الرئيسية.

لهذا لم يكن غريبًا أن تمتد هذه الفلسفة إلى أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة، وأن تؤثر في نواحيها المتعددة، خصوصًا وقد امتاز البحث في تلك العهود بذلك الطابع «الموسوعي»، طابع الشمول والإحاطة. ولا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام، إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لا بد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية، والبحوث الكلامية والصوفية، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه. ففي الدراسات العلمية الإسلامية، من طب وكيمياء وفلك وهندسة، آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وتفهمها؛ وربما كان بين علماء الإسلام، من هو في تفكيره الفلسفي أعظم جرأة وأكثر تحررًا من الفلاسفة المختصين، وفي البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقًا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم، وقد التقت وجهًا لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال؛ ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامي الخاصة، وأخيرًا في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة، بل ربما وجدتا في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة.

(ب) منزلتها من الفلسفة المسيحية:

وفي كل هذا ما يبين مدى اتساع آفاق التفكير الفلسفي في الإسلام، ومن الخطأ أن يقصر -كما صنع رجال القرن التاسع عشر- على شذرات مما ورد في مؤلفات القرون الوسطى اللاتينية أو العبرية، وبالعكس كلما ضمت أطرافه بعضها إلى بعض، ازداد وضوحًا وظهر في ثوبه الحقيقي، ومن اللازم أن يدرس أولاً في مصادره العربية، وعلى الرغم من أن دراسته لم تكتمل وأصوله لم تنشر كلها، فإنا نستطيع أن نقرر أنه- مقرونا إلى التفكير المسيحي في القرون الوسطى- أغزر مادة، وأوسع أفقًا، وأعظم تحررًا، وأقدر على التجديد والابتكار، وإذا ساغ لنا أن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو «إسكولائية» مسيحية كما يقال[١]، فبالأولى ينبغي أن نسلم بوجود فلسفة إسلامية أو «إسكولائية» إسلامية؛ خصوصًا وتلك مدينة لهذه في بعثها وتوجيهها وفي كثير من مسائلها وموضوعاتها، وفي الواقع أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن هاتين الفلسفتين- مضافًا إليهما الدراسات اليهودية- يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى، ولا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة، كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني.

(١) L. Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne", dans *Revue d'histoire de la philosophie*, Paris, 1928.

(ج) صلتها بالفلسفة اليونانية:

ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه، وأنهم أعجبوا بأفلوطين كثيرًا وتابعوه في عدة نواح، ولو لم يكرر الكلام لنفد، ومن ذا الذي لم يتتلمذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه؟ وها نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالة في كثير من المسائل على أبحاث الإغريق والرومان، غير أنا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم[١]، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكارًا جديدة، وإذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية والفارسية مثلاً؟

هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائمًا استرقاقًا وعبودية، فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة، ولفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه ولن يمنعه ذلك من أن يأتي بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة، فإسبينوزا مثلاً على رغم متابعته الواضحة لديكارت يعد بحق صاحب مذهب فلسفي قائم بذاته، وابن سينا وإن كان تلميذًا مخلصًا لأرسطو قد قال بآراء لم يقل بها أستاذه. وفلاسفة

(١) Renan, *Averroès*, p. 88 ; Duhem, *Le système du monde*, Paris, 1917, T. IV, p. 321. et suiv.

الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم، وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكوّن لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية، وليس شيء أعون على تعريف هذه الفلسفة والوقوف على حقيقتها، من دراستها وتوضيحها.

(د) ربطها بالفلسفة الحديثة:

وفي هذه الدراسة ما يسمح لنا بالحكم على مدى علاقتها بالتفكير الفلسفي الحديث وربط حلقات التاريخ بعضها ببعض، خصوصًا وقد تعددت في نصف القرن الأخير المحاولات التي ترمي إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها في الفلسفة المدرسية المسيحية. وإذا كنا نقول اليوم عن بينة بوجود صلة بين الفلسفتين الغربيتين الحديثة والمتوسطة، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثر الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية، أفلا يجدر بنا أن نبحث عما يمكن أن يوجد من علاقات بين هذه والفلسفة الحديثة؟ وسنعرض في بحثنا هذا لنماذج من مواطن شبه والتقاء بين التفكير الفلسفي في الإسلام وفلسفة العصر الحديث، وفي تشابه الأفكار والآراء ما يحمل على الظن بأن بينها ضربًا من النسب والقرابة[١]. وإذا كانت هذه القرابة غير ظاهرة الروابط اليوم، ففي طول البحث ما يكشفها ويؤكدها.

(١) انظر الفصلين الثاني والثالث.

ودون أن ندخل في تفاصيل ذلك الآن، نكتفي بأن نشير إلى أن نقطة البدء في تاريخ التفكير الحديث تكاد تتلخص في اتجاهين رئيسين: أحدهما تجريبي هو الذي نهض بالدراسات الواقعية، والآخر نظري هو الذي ساعد على تمحيص العلوم العقلية، فعلى تجربة بيكون من جانب وشك ديكارت من جانب آخر قام البحث في العصور الحديثة، وقد لوحظ من قبل أن بيكون هذا سبقه آخرون من رجال الفلسفة المدرسية المسيحية وعصر النهضة إلى مناصرة التجربة وتوجيه النظر إلى الطبيعة، وأخصهم روجر بيكون، «الأمير الحقيقي للتفكير في القرون الوسطى» كما سماه رينان، والذي لم يقنع بمزاولة التجربة شخصيًّا في بحوثه الكيميائية وإنما ذهب إلى تطبيق الرياضة على الطبيعة كي يصل إلى تجارب دقيقة يعتد بها. وإذا عرف أن روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامي، ساغ لنا أن نربط تجربته، بل تجربة عصر النهضة، بما كان لدى المسلمين من مراصد ومعامل للكشف والبحث[١].

وأما شك ديكارت فقد قامت الأدلة على وجود سوابق له في القرون الوسطى المسيحية، ونعتقد أن دراساتنا تبقى ناقصة إن لم نتلمس هذه السوابق أيضًا في القرون الوسطى الإسلامية. ومن يدرينا أن هذا الشك لم يتأثر في قليل أو كثير بشك الغزالي؟ وإن لم يكن ثمة تأثير أو تأثر فلا أقل من أن نحاول شيئًا من المقارنة والموازنة. وسنرى في بحثنا هذا أن «الكوجيتو» الديكارتي لا يمت

(١) عرضنا هذا الموضوع بتفصيل في محاضرة لم تنشر، وقد ألقيت بمعهد التربية للمعلمين بالقاهرة عام ١٩٤٤.

بصلة فقط إلى القديس أغسطين، بل هناك شبه كبير بينه وبين «الرجل المعلق في الفضاء» الذي قال به ابن سينا[١].

وفي اختصار، ما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية- وهي وثيقة الصلة بالعالم الإسلامي- متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفي الحديث، فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها. ومن التعجل أن نقطع بادئ ذي بدء بانعدام الصلة بين الشرق والغرب في عالم البحث والتفكير، فقد وضح اليوم أن هذه الصلة تصعد إلى العصور الموغلة في القدم، وقد تجددت في القرون الوسطى، فماذا يمنع أن تمتد إلى التاريخ الحديث؟ والأفكار والآراء ليست مما يقصر تداوله في يسر ولا مما يحبس على بيئة بعينها، ومهما قيل باسم السياسة عن سر القنبلة الذرية، فإنه سيذاع باسم العلم يومًا ما.

٣- حظها من الدراسة

لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضي، إن في الغرب أو في الشرق، ذلك لأن الغربيين في اتصالهم بالشرق شغلوا أولاً بنواحيه السياسية والاقتصادية، ولم يتجهوا، إلا أخيرًا، إلى نواحيه الثقافية. وما نراه لدى بعض مؤرخيهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية إنما هو مستمد

(١) انظر الفصل الرابع.

في الغالب من المصادر اللاتينية. وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم، أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم.

(أ) حركة الاستشراق:

ولم يتجه المستشرقون في عناية نحو الدراسات الإسلامية إلا في النصف الأخير من القرن الماضي، فإليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية. وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطًا عظيمًا، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق، وتتلمذوا في معاهده، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية. وتنافست عواصم أوربا وأمريكا في نشر الثقافة العربية، فأنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية. وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر، فكانت حافزًا على الدراسة وهاديًا إلى البحث. ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص.

وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة، فكشف عن مخلفات لم تكن معروفة، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة، ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة

العربية وذخائرها إلى اللغات الأوربية الحية، من إنجليزية وفرنسية، وألمانية وإيطالية. ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الإسلامية، بين لغة وأدب، وتاريخ وسياسة، وتفسير وتشريع، وعلوم وفلسفة. وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة، من مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية، وكتب ومؤلفات موسعة ومستقلة.

ورسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع، واستيعاب شامل، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين أن وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة. وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة، فانقسم المستشرقون إلى مدارس وجماعات، فمنهم المختص في الأدب واللغة، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية، أو الصوفية والكلامية، أو العلمية والفلسفية. وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ «دائرة المعارف الإسلامية» التي ظهرت بالألمانية والإنجليزية والفرنسية، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة. وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم إلمامهم بنواحي الثقافة العربية، وتعد بحق المرجع الأول الذي لا يستغني عنه اليوم باحث في الدراسات الإسلامية.

ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده، بل امتد إلى الشرق، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم، وترجموا بعض كتبهم، وبدءوا يتأثرون خطاهم ويسهمون بدورهم في إحياء مجدهم. وقد ظهر لهم في ربع القرن الأخير، إن في

مصر أو في عواصم الشرق الأخرى، دراسات حاكت ما صنع المستشرقون، أو أتمت ما بدؤوا، أو تداركت بعض ما فاتهم، وهي على قلتها متنوعة بحيث لا تكاد تهمل بابًا من أبواب الثقافة الإسلامية. على أنها على كل حال ليست إلا فاتحة لمجهود ينبغي أن ينمو وبطرد، ويبدو على جامعات الشرق الناشئة أنها جادة في أداء هذه الرسالة، وها هي ذي الجامعة العربية تحاول أخيرًا أن تسهم فيها بنصيب، وفي تبادل الدراسات بين الشرق والغرب وتضافر الجهود على هذا النحو، ما يكشف عن تراث الإسلام جميعه، ويظهره على حقيقته.

(ب) المستشرقون والدراسات الفلسفية:

لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الإسلام بقيت مخطوطة زمنًا طويلاً، وقوبلت أصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها. ولولا المستشرقون لبقيت مهملة في خزائن المكتبات العامة، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة.

ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام، وأرخوا لها جملة وتفصيلاً. فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة، والكلام والمتكلمين، والتصوف والمتصوفين، يشرحون الآراء

والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس؛ وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات، أو الألفاظ والمصطلحات.

ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحى معها كل باحث معروفًا بالناحية التي تفرغ لها، ومن ذا الذي يذكر مثلاً شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابي؟ أو جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع؟ أو نيكلسون ولا يذكر معه التصوف؟ أو روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية؟ أو نللينو ولا يذكر معه الفلك؟ أو ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتاريخ الترجمة؟ ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم، ونكتفي بأن نقرر أن الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ.

بيد أن الفلسفة الإسلامية، على الرغم من كل هذا، لم تدرس بعد الدرس اللائق بها، لا من ناحية تاريخها، ولا نظرياتها، ولا رجالها؛ ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني. فحتى اليوم لم تعرف نشأتها بدقة، ولم يبين في وضوح كيفية تكوينها، ولا العوامل التي ساعدت على نهوضها، ولا الأسباب التي أدت إلى انحطاطها والقضاء عليها. ولم تناقش نظرياتها نظرية نظرية، ليوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين، وما جاءت به من ثروة جديدة. وأما رجالها فغرباء في أوطانهم، مجهولون لدى أقرب الناس إليهم، ولا أدل على هذا من أن كثيرين منا يعرفون عن روسو وسبنسر مثلاً ما لا

يعرفون عن الكندي والفارابي. ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئًا يذكر.

إلا أن هذه البحوث لا تزال حتى اليوم قليلة وغير وافية، وهي في جزء منها معيبة وناقصة، لا تخلو من أخطاء لغوية وفنية، أو مختصرة اختصارًا يكاد يخل بالغرض المقصود. ولعل ذلك راجع إلى أن بعض من كتبوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يجيدون العربية، ولا يحيطون بوجه خاص تمام الإحاطة بتاريخ الثقافة الإسلامية؛ أو هم إن عرفوا ذلك يجهلون تاريخ الفلسفة في عمومه، ولم يكونوا تكوينًا فلسفيًا خاصًا.

ولسنا في حاجة إلى سرد أمثلة، فمن ذا الذي يقرأ فان دنبرج في ترجمته: «لما بعد الطبيعة» لابن رشد وتعليقه عليه، ولا يشعر أنه إزاء فيلسوف يتحدث عن الفلسفة، في حين أن المطلع على «كارادي فو» في كثير من مؤلفاته يحس أنه أمام مترجم ينقصه العمق والدقة(١). ومن ذا الذي يقرأ «دي بور» في تأريخه للفلسفة الإسلامية، ولا يتمنى لو أنه أطال أكثر مما فعل(٢).

---

(١) S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924.
أما كارادى فو فمؤلفاته كثيرة ومعروفة.

(٢) T.J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; tr. ang. par E.R. Jones: *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903.
وترجمه أخيرًا إلى العربية مع تعليقات مستفيضة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.

على أن هذه البحوث في جملتها قد طال عليها العهد نوعًا، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد. ذلك لأن معلوماتنا عن الثقافة الإسلامية تتغير من حين لآخر، وبقدر ما نكشف من مخطوطات ونقف عليه من آثار يتضح الغامض ويصحح الخاطئ. ولا شك في أن حركة جمع التراث الإسلامي في نمو الآن، مقرونة إلى أوائل هذا القرن، ومعلوماتنا عنه أغزر مادة وأكثر وضوحًا، وما أحوجنا إلى دراسات جديدة في ضوء هذه المعلومات وتلك المصادر.

(ج) متابعة السير:

نعم نحن في حاجة ماسة إلى متابعة السير، وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني، وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي، وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم. ولا يقاس انتشار صوت مفكر أو مخترع بمقدار ما أنتج من آراء ومخترعات فحسب، بل بدرجة عناية من حوله به، واهتمام أمته بإحياء آثاره، وها هي ذي الأمم المتقدمة تتسابق في الإشادة بمجدها، ونشر آثار علمائها ومفكريها.

وميدان العمل أمامنا فسيح ومجال البحث ذو سعة، وأول ما ندعو إليه جمع ونشر لمؤلفات فلاسفة الإسلام، التي لا تزال مخطوطة حتى اليوم، أو التي نشرت نشرًا ناقصًا ومعيبًا؛ ذلك لأنا لا نستطيع أن نفهمهم فهمًا حقًّا إلا إذا

قرأناهم بلغتهم وفي كتبهم، وإذا عرفنا مثلاً أن للكندي عدة رسائل مهملة في مكتبات إستانبول[١]، وأن للفارابي مؤلفات مخطوطة موزعة بين مكتبات ليدن وباريس والأسكريال[٢]، وأن «كتاب الشفاء» المشهور لابن سينا قد أهمل ناشره طبع الجزء الأول منه الخاص بالمنطق[٣]، أدركنا مقدار حاجتنا إلى هذا الجمع والنشر. ولسنا في حاجة أن نلاحظ أن ابن رشد معروف في العالم اللاتيني أكثر مما هو معروف في العالم العربي، وقد فكر منذ زمن بعض المستشرقين الأمريكيين في نشر مؤلفاته اللاتينية.

ويجب أن يتضافر على هذا النشر الأفراد والهيئات؛ لأنه عمل طويل المدى كثير التكاليف. وقد استنت جامعة القاهرة في هذا سنة حسنة، فحاولت الحصول على صورة شمسية لبعض المخطوطات الإسلامية، وبدأت بنشر نماذج منها[٤]. ولكنها- مع الأسف- توقفت عن السير أخيرًا، وربما كانت الحرب من أسباب ذلك، وعساها أن تستأنف جهودها، وأن تتأسى بها جامعة الإسكندرية، بل نأمل مخلصين أن تتنافس في هذا معاهد الشرق عامة. وتستطيع الجامعة العربية أن تساهم في هذا المضمار بنصيب كبير، وقد بدأت فعلاً فجعلته من أهدافها الهامة:

---

(١) يسرنا أن ننوه هنا أن الدكتور أبو ريدة يقوم بنشر طائفة من هذه الرسائل الآن.

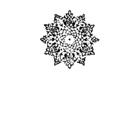
(٢) Madkour, *La place*, p. 223-225.

(٣) Madkour, *L'Organon*, p. 19-21.

(٤) من أمثلة مطبوعات الجامعة النافعة كتاب «نقد النثر» لقدامة، القاهرة، ١٩٣٣.

ولا يفوتنا أن نشير هنا بوجه خاص إلى مكتبات إستانبول، التي ورثت الثقافة الإسلامية منذ ستة قرون أو يزيد، ومن الطبيعي أن نجد فيها مخلفات لا نجدها في مكان آخر. ولقد كشف المستشرق الألماني ريتر عن كثير من ذخائرها، وخاصة كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعري الذي يعتبر مرجعًا ممتازًا في تاريخ العقائد الإسلامية، وقد تغيرت، بعد نشره ونشر «نهاية الإقدام» للشهرستاني، بعض أحكامنا السابقة المتصلة بالكلام والمتكلمين. ولا يساورنا شك في أن إخواننا الأتراك يقدرون ما لهذا التراث من قيمة، وأنهم إن لم يستطيعوا نشره فلا أقل من أن يضعوه تحت تصرف من يريدون ذلك، وقد أرسلت جامعة القاهرة أكثر من بعثة للبحث والتنقيب في خزائن إستانبول، ويقيننا أن الأستاذ ريتر خير مفتاح لها، وما أجدرنا أن نفيد من بحثه وخبرته.

وإلى جانب نشر هذه المخطوطات، ينبغي أن نتولى فلاسفة الإسلام بالعناية والدرس، على نحو ما دُرِس الفلاسفة الآخرون، فنترجم لهم ترجمة وافية تكشف عن حياتهم وتحلل شخصياتهم، وتسمح بمعرفة العوامل المختلفة التي كان لها دخل في تكوين آرائهم، ولنبحث عن أصول هذه الآراء فيما وصلنا من تفكير قديم، ولنقارنها بما عرف لدى اللاتينيين، ولنبين وجوه الشبه بينها وبين الأفكار الحديثة، وإنا لنرجو أن يجيء يوم يكتب فيه عن الفارابي بقدر ما كتب عن موسى بن ميمون، وتعرف مؤلفات ابن سينا كما عرفت مؤلفات القديس توماس الأكويني، ويدرس الغزالي كما درس ديكارت؛ وحين ذاك تبدو الفلسفة الإسلامية في ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقي.



الفصل الثاني
نظرية السعادة أو الاتصال

نظرية أخلاقية في أساسها، ولكنها لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحوث صوفية دقيقة. ولغة المتصوفة إنما تناجي القلب وتحادث الروح، وفي مناجاة القلب طُهره، ومحادثة الروح عروج إلى سماء النور والملائكة، وبذا نهجر الأجسام زمنًا ونفرغ إلى نفوسنا حينًا، والجسم والنفس كانا- ولا يزالان- في صراع دائم وعراك مستمر، يقدر فيه لأحدهما الفوز تارة وللآخر أخرى.

وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية. وها هو ذا أرسطو الذي كان واقعيًّا في بحثه وطريقته، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته، قد انتهى الأمر به إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام، ووضع في قمة الأخلاق فضيلته العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية.

حقًّا إن الإدراكات الروحية والإلهامات القلبية قد تكون غير يقينية، أو قد يعز على الأقل إثباتها ببراهين قطعية يتقبلها الآخرون؛ إلا أنها مبعث طمأنينة

وهدوء. ذلك لأنها معرفة شخصية مباشرة، والكلام إذا خرج من القلب وصل إلى القلب، وكم يجهد الإنسان نفسه في صوغ الأقيسة وإقامة البراهين لإثبات أمر ما، دون أن ينعم بالهدوء والسكون اللذين يحس بهما حين يناجيه قلبه وتخاطبه روحه.

وقديمًا مر الغزالي بمراحل من البحث والنظر، واشتغل بدراسات كثيرة، ولكن لم تطب نفسه إلا للمعرفة الصوفية تفيض عليه فيضًا ويلهمها إلهامًا، وحديثًا شك ديكارت في كل شيء، اللهم إلا في نفسه وتفكيره، ولما انتهى إلى هذه الحقيقة الثابتة كانت أساس اليقين في رأيه ونقطة البدء لكل فلسفته. وهناك فلسفات قامت بأسرها على المناجاة الروحية والاتصال بالله، فأفلوطين في مدرسة الإسكندرية يرى أن الجذب والفيض هما السعادة التي ليست وراءها سعادة، وقد جد شخصيًّا في تحقيقهما طول حياته، ولم يحظ بهما إلا بضع مرات. وما لبرنش في القرن السابع عشر يقول باتصال مستمر بين العبد وربه، فمعرفتنا ليست إلا فيضًا من الله، وما يبدو منا من عمل خارجي ليس إلا ظروفًا ومناسبات لتحقيق إرادة الله، وبهذا يتلاشى المخلوق في الخالق، ويندمج الأثر في المؤثر.

١- العناية بالتصوف الإسلامي

لسنا نحاول هنا التحدث عن التصوف في جملته، ولا التعرض لمختلف مظاهره وأدواره منذ نشأته، وإنما نريد فقط أن نفصل القول في نزعة صوفية سادت

الفلسفة الإسلامية، فنتبين كيف تكونت وشبت ونشأت، ونشرح الأصول التي صدرت عنها، والعوامل التي أثرت فيها، ونحدد مدلولها ومرماها. وإذا ما تم هذا استطعنا أن نوضح آثارها ونتائجها. فحديث القلب والروح الذي نحن بصدده مقصور على ما جاء به الفلاسفة المسلمون، ووقف على الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية.

وما كان أجدرنا في بحث كهذا أن نستعمل لغة خاصة وأسلوبًا خاصًّا، فإن لغة العقل تعجز أحيانًا عن التعبير في دقة عما يكنه القلب، وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية، والأرواح التي تسبح في عالم النور تعز مناجاتها في حيز المادة والجسم المحدود، ولعل الصوفية معذورون في التزيي بزي خاص، كي يتفق ظاهرهم مع باطنهم، وفي اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عمن سواهم. غير أن هذه اللغة زادت آراءهم تعقيدًا، وكست نظرياتهم بثوب كثيف من الغموض والإبهام، وسنجتهد في أن نجلي غامضها، ونقربها ما استطعنا من العرف المألوف.

عُني الباحثون من قديم بدراسة التصوف الإسلامي في جملته مدفوعين غالبًا بما في الموضوع من طرافة، ومحاولين أن يكشفوا ما احتواه الإسلام والشرق من حقائق وأسرار، ويغلب على الظن أن البحوث الصوفية أول موضوع استلفت أنظار المستشرقين، ولا تزال محل عنايتهم حتى اليوم؛ ومؤلفاتهم فيها تزيد كثيرًا على ما كتبوه في الدراسات الإسلامية الأخرى. ولا غرابة فالغرب متعطش دائمًا

إلى تعرف صوفية الشرق؛ وكأن هذا الأخير وهو مصدر النور والضوء أبى إلا أن يكون في الوقت نفسه مقر القوى الخفية والأسرار الغامضة. ودون أن نعرض لكل من اشتغلوا بموضوع التصوف من كبار المستشرقين نكتفي بأن نشير إلى رجال القرن العشرين، ونخص بالذكر منهم جولد زيهر النمسوي الذي عقد للتصوف فصلاً ممتعًا في كتابه «عقيدة الإسلام وقانونه»[١] بجانب أبحاث أخرى قيمة، ومكدونلد الأمريكي الذي وضح كثيرًا من آراء الغزالي الصوفية، ونكلسون الذي عالج التصوف من نواحيه المختلفة، والأستاذ ماسنيون الذي يعتبر بحق عميد المستشرقين المعاصرين، والدكتور محمد إقبال العالم الهندي المشهور. وعلى رأس هؤلاء جميعًا يجب أن نضع نكلسون ماسنيون، فإنه يرجع إلى الأول الفضل في نشر كثير من مخلفات الصوفية القيمة والتعريف بها، أما أستاذنا ماسنيون فقد رسم في التصوف طرائق جديدة، وقدم عن الحلاج صورة غنية بالألوان والمعاني الدقيقة في كتاب يعد أوسع مؤلف في تاريخ التصوف الإسلامي[٢].

غير أن آراء فلاسفة الإسلام الصوفية لم تدرس بعد ولم توجه إليها العناية التي تستحقها. حقًّا إن مهرن المستشرق الدنمركي[٣]، تنبه إلى بعض مؤلفات ابن سينا الصوفية، وقام بنشرها وترجمتها[٤]، كما أن البارون كارادي فو لمح لدى

(١) Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, tr. fr., Paris, 1902, p. 20.

ترجم الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبد العزيز عبد الحق والدكتور علي عبد القادر هذا الكتاب- إلى العربية- القاهرة ١٩٤٦.

(٢) Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallâj*, Paris, 1922.

(٣) A.F. Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne* ; voir aussi, *Le Muséon*, T. I, II, III et IV.

(٤) Carra de Vaux, "Al-Fârâbi", dans *Encyc. de l'Islam*, T. II, p. 57-59.

الفارابي نزعة صوفية واضحة؛ إلا أن هذه البحوث ناقصة وغير ناضجة. وعلى هذا، لازلنا نجهل أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية، كما نجهل نظرياتهم الفلسفية بالمعنى الدقيق. وكل ما نرجوه أن نكشف الغطاء عن هذه الناحية وأن نوجه الأنظار إليها.

٢- تصوف الفارابي

إذا شئنا أن نعرف أقدم صورة للأفكار الصوفية عند فلاسفة الإسلام، وجب علينا أن نصعد إلى أبي نصر الفارابي. فإنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها. نحن لا ننكر أن الكندي تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو وعرض لبعض نظرياتهما بالشرح والاختصار، ولكنا لا نجد لديه مذهبًا فلسفيًّا كاملاً بكل معاني الكلمة، بل هي نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها[١]. أما الفارابي فقد لمَّ هذا الشعث؛ وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات. ومن أهم أجزاء هذا المذهب وعلى قمة هذا البناء، نرى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى؛ فالتصوف إذن قطعة من مذهب الفارابي الفلسفي، لا ظاهرة عرضية كما يزعم كارادي فو، ولا أدل على هذا من أن هناك رباطًا وثيقًا يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى، نفسية كانت، أو أخلاقية، أو سياسية. وقد أثر هذا التصوف تأثيرًا عميقًا فيمن جاء بعد من فلاسفة الإسلام.

---

(١) Madkour, *La place d'al-Fârâbi*, p. 9.

(أ) دعائمه

لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي. فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات. هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر في شيء بجانب الفضائل العقلية النظرية، ولئن كانت الأعمال الحسنة والخلال الحميدة بعض الخير، إن الخير كل الخير في مسألة نتدارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تتهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا.

وذلك أن العقل البشري، سالكًا سبيل رقيه وتطوره، يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض، فهو في أول أمره عقل بالقوة، فإذا ما أدرك قدرًا كبيرًا من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل. وقد يتسع مدى نظره، ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الإنسان، وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام. ولعل في هذا ما يبين كيف اتصل التصوف عند الفارابي بعلم النفس ونظرية المعرفة.

ولن يقف الأمر عند هذا الحد، بل التصوف الفارابي متين الصلة بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية. فإن الفارابي يتخيل نظامًا فلكيًّا أساسه أن في

كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقًا يشرف على حركتها ومختلف شؤونها، وآخر هذه القوى، وهو العقل العاشر، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية، وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر. فبالعلم والعلم وحده يمكننا أن نربط السماوي بالأرض، والإلهي بالبشري، والملائكي بالإنسان، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة، والمعرفة النظرية الميتافيزيقية هي أسمى غاية ينشدها العمل الإنساني، وإذا ما انتهينا إلى هذه المرتبة تحررت نفوسنا بتاتًا من كل ما هو مادي وجسمي، والتحقت بالكائنات العقلية، واطمأنت إلى حالها هذه راجية أن تبقى فيها إلى النهاية.

(ب) رأيه في السعادة

هذه هي السعادة التي تنحوها الفلسفة والأخلاق، ويصوب إليها النظر والعمل، ويسعى إليها الإنسان بدراسته وسلوكه، هي الخير المطلق وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية وجنة الواصلين. يقول الفارابي: «والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة من الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائمًا، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعَّال، وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، بعضها أفعال فكرية وبعضها

أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة. والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه ليست خيرًا لذاتها، بل لما تجلب من سعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس»[١].

عُني الفارابي كل العناية بموضوع السعادة علمًا وعملاً، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة. وهذان الكتابان هما: «تحصيل السعادة»، و«التنبيه على السعادة»، اللذان طُبعا في حيدر آباد سنة ١٣٤٥، ١٣٤٦هـ، وقد امتازا- مقرونين إلى الرسائل الفارابية الأخرى التي وصلت إلينا -بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبهما، وحبذا لو فكرنا في إعادة طبعهما بمصر. ولم يكتف الفارابي بهذه الدراسة النظرية، بل جد في أن يتذوق السعادة بنفسه، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والإلهام، كما صنع أفلوطين من قبل، ويقال إنه حظي بذلك مرة أو مرتين.

---

(١) الفارابي، أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٧.

وواضح أنه ليس في مكنة الناس جميعًا الصعود إلى مرتبة هذه السعادة، ولا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتصعد إلى عالم النور والبهجة. يقول الفارابي: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن... وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى، مثل البصر يُخَبَّل بالسمع، والخوف يَشغل عن الشهوة، والشهوة تشغل عن الغضب، والفكرة تصد عن الذكر، والتذكر يصد عن التفكر، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن»[١].

فالروح القدسية إذن واصلة، ترى المغيب، وتسمع الخَفِيّ، وتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة. هذه هي نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي واعتنقها الفلاسفة اللاحقون، وقد لعبت دورًا هامًّا بوجه خاص لدى فلاسفة الأندلس. وهي كما ترى ضرب من التصوف النظري القائم على البحث والدراسة، يقربنا إلى الله ونعيمه المقيم.

والتصوف في جملته ساد العالم الإسلامي منذ زمن بعيد تحت مؤثرات كثيرة بين فارسية وهندية ومسيحية وإغريقية. وفي رأي كثير من المتصوفين أن

(١) الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، ص ٧٥.

الغرض الرئيسي من العمل والتأمل هو الاتصال أو الفناء في الله. يقول رينان: «لم يعرف الشرق أن يقف في العبادة عند حد المبالغة والإسراف، بل كان الاتحاد مع العقل الكلي بوسائل خارجية حلم الطوائف الصوفية في الهند والفرس. وهناك سبع درجات- كما يقول المتصوفة- تقود المرء إلى الغاية النهائية التي هي الفناء المطلق أو النرفانا البوذية، حيث يصل الإنسان إلى أن يقول: أنا الله[١]».

ومشكلة أنا وأنت من المشاكل الهامة في تاريخ التصوف الإسلامي، فأنا وهو الشخص الإنساني يعمل على أن ينمحي في أنت وهو الله. وما الحلول، الذي قال به الحلاج والذي درسه ماسنيون دراسة مستفيضة، إلا أوضح مظهر لهذه المشكلة في الإسلام، فهو يتلخص في اختفاء الإنسان في الله، وبذا يتحد أنا وأنت اتحادًا كاملاً.

(ج) العوامل المؤثرة في تصوفه

كان الفارابي صوفيًّا في قرارة نفسه، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة. وقد أفاض مؤرخو العرب في وصف تقشفه وإعراضه عن الدنيا، وابن خلكان خاصة يضعه في مصاف الزهاد والنساك[٢]. وبالرغم من أنه عاش في بلاط سيف الدولة بن حمدان وجالس العظماء والرؤساء، لم يغير شيئًا من عاداته ولم يخرج عن زهده وتقشفه. فجليس الملوك هذا وصفيّ الأمراء

(١) Renan, *Averroès*, p. 144-145.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة بولاق، ج ٢ ص ١٠٢.

كان يُرى في أغلب الأحيان بالقرب من الطبيعة يناجيها ويستكشفها أسرارها ويستمليها ما حوت من عظات، وقد رووا أنه كتب الكثير من كتبه على شواطئ المجاري المائية وبين الثمار والأزهار(١). فهذا الاستعداد الفطري الذي نشأ عليه، وهذه النزعة الصوفية التي تمكنت منه، أثرت من غير شك في آرائه وأفكاره، وكانت عاملاً في تكوين نظرية السعادة الفارابية. وأسلوب الفارابي نفسه يتفق مع هذا الاستعداد ويتلاءم مع هذه النزعة، فهو إلى الغموض أميل، وفي باب التعمق والتركيز أدخل(٢)؛ وهذا شأن الصوفية جميعًا، يرسلون الجمل المختصرة المعماة. وكثيرًا ما عانى المستشرقون صعوبات في تفهم عبارات الفارابي وإدراك كنهها، وشكوا من غموضها وتعقدها(٣).

ويجب أن نضم إلى هذا المؤثر الداخلي عاملا آخر خارجيا، ألا وهو الوسط الذي عاش فيه أبو نصر، فقد انتشرت في العالم الإسلامي لعهده أفكار صوفية كثيرة صادرة عن أصل هندي أو فارسي أو إغريقي أو مسيحي. ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثره بهذه الأفكار، وفي كتاباته ما ينهض دليلاً على ذلك. فقد جارى المتصوفة، وشرح لنا المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة. والمرتبة الأولى في رأيه هي مرتبة الإرادة، وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة. فإن هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية

(١) المصدر نفسه.

(٢) Madkour, *La place d'al-Fârâbi*, p. 15-16.

(٣) Carra de Vaux, *Encyc.de l'Islam*, T. II, p. 58 ; Massignon, *Archives d'hist.*, IV, p. 158.

فهي مجرد إرادة، وإن قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي، وبعد الاختيار تجيء السعادة التي تحدثنا عنها من قبل(١). فهذا التدرج في جملته يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية.

وفوق هذا عاصر الفارابي كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول، وعلى رأسهم الجنيد المتوفى سنة ٩١١ ميلادية، وناشر نظرية الاتحاد الصوفية، ومردد الجملة المأثورة: «اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب»(٢). ويروى أن الشبلي دخل عليه يومًا وبحضرته زوجه، فأرادت أن تحتجب، ولكنه أبى عليها ذلك قائلاً: «لا خير للشبلي عندك». ولم يكد الأخير يسمع هذه الكلمة حتى بكى، فقال الجنيد لزوجه على الأثر: «استتري فقد أفاق الشبلي من غيبته»(٣): والحلاج تلميذ الجنيد من معاصري الفارابي كذلك، فقد توفى سنة ٩٢٢ للميلاد. وهو صاحب الجملة المشهورة: «أنا الحق»، التي لاقى من جرائها حتفه.. وعلى يديه سما مذهب الحلول إلى أوجه وبدا في أوضح صوره، وتم الاتحاد الكامل بين أنا وأنت. وأشعار هذا العصر الصوفية مملوءة بالغَيبة والحضور، والوجد والوجود، والنسيان والذكر، يقول بعضهم:

وجـودي أن أغيب عـن الوجود ... بمـا يبـدو عليَّ مـن الشـهود

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٥- ٤٦.

(٢) Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 274-275.

(٣) القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٤٠.

ويقول الآخر:

عجبت لمــن يقول ذكــرت ربي — فهــل أنســى فأذكــرُ مــا نســيت
شــربت الحب كأسًــا بعد كأس — فما نفــد الشــراب ولا رويت[١]

ربما يبدو بعد الذي تقدم أنَّا ميَّالون لأن نخلط بين تصوف الفارابي وتصوف الحلاج، ونحاول أن نرد أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية إلى آراء المتصوفة وحدهم. ولا شك في أن الفلاسفة قد تأثروا بمن عاصروهم أو سبقوهم من مفكري المسلمين، ولكن نظرية الفارابي الصوفية تختلف عن تصوف الحلاج من عدة نواح، أهمها:

أولاً: تصوف الفارابي نظري مبني على الدراسة والبحث قبل كل شيء، فبالعلم، والعلم وحده تقريبًا، نصل إلى السعادة، أما العمل ففي المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية. وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله. يقول الجنيد: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٧-٤٣.

(٢) Massignon, *Recueil de textes inédits concerant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, p. 189.

ثانيًا: وهذا فرق جوهري- الاتصال الذي يقول به الفارابي مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعَّال، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر. أما المتصوفة فينظمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة، ويقولون بحلول اللاهوت في الناسوت، وبذا يتلاشى أنا في أنت تمامًا ولا يتميز الخلق من الخالق. وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الخلط غير المقبول والغلو المفرط. حقًا إن الفارابي يذهب في فقرة واحدة غريبة إلى أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة «يحل فيه العقل الفعَّال»[١]، غير أنه لا يمكن أن يقبل هذا التعبير على علاته، ويجب أن يحمل حملاً مجازيًّا. ذلك لأن صاحبه يلاحظ غير مرة أن العقل المستفاد، وهو أسمى درجات الكمال الإنساني، يختلف في طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعَّال. ويرى الفارابي فوق هذا أن الموجودات في تدرجها مكونة من طبقات بعضها فوق بعض؛ والله مثال الكمال المطلق، وبينه وبين الإنسان والعالم الأرضي كله فواصل متعددة[٢]. فنظريات الفارابي الميتافيزيقية والفلكية لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق، أو أن يمتزج العقل الإنساني بالعقل الفعَّال.

وأخيرًا، لعل كلمة «اتحاد» و«اتصال» تؤذنان بالفرق الواضح بين نظرية الحلول الحلاجية ونظرية السعادة الفارابية، فإن الكلمة الأولى التي تنصرف عادة إلى نظرية المتصوفة تدل على الاندماج التام بين المخلوق والخالق، في حين

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

أن الكلمة الثانية التي تطلق على نظرية الفلاسفة تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم الروحي.

فالواجب علينا إذن أن نبحث عن منبع آخر يمكن أن تكون نظرية السعادة الفارابية قد استقيت منه أيضًا. وإذا شئنا تعرف هذا المنبع، وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو، وإلى كتابه «الأخلاق النيقوماخية» بوجه خاص. يقول جلسون: «ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحه، وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها، وخاصة في مشكلة العقل»[(١)]. ونظرية الاتصال التي نحن بصددها تؤيد هذه الملاحظة تمام التأييد، فإنها مأخوذة نصًّا عن أصل أرسطي. وذلك أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول، في الكتاب العاشر من «الأخلاق النيقوماخية»: إنه فضيلة تتكون في الوحدة وبالتأمل العقلي، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم. هو قوة تأملية تكتفي بنفسها وتدرك الحق المطلق، وفضيلة عليا؛ لأنه يتصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل؛ وباختصار هو فضيلة الفضائل؛ لأنه يصدق على الجانب القدسي حقيقة في الإنسان[(٢)].

ليس هناك شك في أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال. ففي رأيه- كما في رأي أرسطو- الحياة العقلية غاية في نفسها، ومتى

(١) Gilson, *Archives*, IV, p. 5-6.

(٢) Aristote, *Ethique a Nic*. L, X. ch. VII, VIII.

انظر أيضًا الترجمة العربية للطفي السيد، جـ ٢، ص ٣٤٩- ٣٦٢.

جدَّ الإنسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير، تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي إدراك مستمر وتأمل دائم. ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري اقترب من الكائنات العلوية، وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة. فأرسطو الواقعي مصدر الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية، و«الأديمونيا»[١] الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية. وإذا تتبعنا كل ما وصل إلينا من كتب أرسطو، لم نجد فيه إلا نصين اثنين ينزعان نزعة صوفية. وهما ما أشرنا إليه آنفًا في كتاب «الأخلاق النيقوماخية»، وما جاء في «كتاب النفس» خاصًّا بوظيفة العقل الفعَّال وأثره في تكوين المعلومات العامة[٢]. وكلا النصين أثر تأثيرًا عميقًا في فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية.

حقًا إن الفارابي ضنين بأسراره، ولا يحب أن يقف قراؤه على مصادر أفكاره؛ بيد أن عباراته تكفي للبرهنة على ما ذهبنا إليه. وابن رشد، الذي يعتنق نظرية الفارابي في الاتصال، يقول إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه[٣]، فبعد أن وضح كيف يدرك «النوس» أو العقل الحقائق المجردة، قال: «سنرى فيما بعد إذا كان في مقدور العقل الإنساني- ولو أنه غير مفارق- أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها»[٤]. ولما لم يف أرسطو بوعده، أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال.

(١) كلمة يونانية معناها السعادة، وقد أطلقها أرسطو على نظرية الخير الأسمى، وفي هذا ما بين الصلة بين هذه النظرية ونظرية السعادة الفارابية.

(٢) Aristote, *De Anima*, L. III.

(٣) Renan, *Averroès*, p. 184.

(٤) Aristote, *De Anima*, L. III, ch. VII, p. 88.

غير أن أرسطو وحده لا يكفي في توضيح نظريات الفارابي الصوفية، ذلك لأن بينه وبين الفيلسوف العربي مدرسة الإسكندرية، التي أثرت كذلك في فلاسفة الإسلام عامة وعلى رأسهم الفارابي. والاتصال الذي يقول به الفارابي لا يختلف كثيرًا عن «الإكستاسيس» أو الجذب الذي قالت به مدرسة الإسكندرية. فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر، وينتجان هيامًا وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين. نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلاً نفسيًّا دقيقًا، ولكنا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الإنساني التي ترمي إلى الخير الأعلى. ومتى وصل المرء إلى مرتبتهما أحسَّ بسعادة تجل عن الوصف وغبطة لا نهاية لها. وفي عبارات الفارابي ما يكاد يعلن عن الأصل الإسكندري الذي اعتمد عليه، والذي لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى «كتاب الربوبية». ولنكتف بتقديم نص واحد مما جاء على لسان الفارابي، ثم نقارنه بما يبدو أنه يقابله في «كتاب الربوبية».

يقول الفارابي: «إن لك منك غطاء، فضلاً عن لباسك، من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، وحينئذ تلحق. فلا تسل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فاتخذ لك عند الحق عهدًا، إلى أن تأتيه فردًا»[١]. ويقول صاحب «كتاب الربوبية»: «ربما خلوت أحيانًا بنفسي وخلعت بدني، فصرت كأني جوهر

(١) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٧١.

مجرد بلا جسم. فأكون داخلاً في ذاتي وراجعًا إليها وخارجًا من سائر الأشياء سواي، وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعًا. وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبًا، وأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير. وحين أوقن بذلك أرقى بذهني إلى العالم الإلهي، ويخيل إليّ كأني قطعة منه: فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه. ومن الغريب أني أشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن»[(١)].

هذان النصان، من غير تعليق، ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذي دعا إليه رجال مدرسة الإسكندرية، والاتصال الذي جد في طلبه الفارابي، و«كتاب الربوبية» هو المرآة التي عكست كثيرًا من آراء أفلوطين وأتباعه على العالم الإسلامي.

وعلى هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية إنما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة. فهي مدينة لميول الفارابي واستعداداته، بقدر ما هي متأثرة ببيئته ومفكري الإسلام المحيطين به. ولكنها في تكوينها العلمي تخضع خضوعًا كبيرًا لنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب (الإكستاسيس) الأفلوطينية. جمع الفارابي كل ذلك ونسقه، ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر تأثيرًا واضحًا فيمن جاءوا بعده.

* * *

(١) «كتاب الربوبية»، ص ٨- والفارابي نفسه يستشهد بهذا النص، ويسوقه مع شيء من التحريف في «رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين»، ص ٣١.

تمتاز فلسفة الفارابي بظاهرتين رئيسيتين: نزعة روحية نامية، واتجاه صوفي واضح؛ والمذهب الروحي والتصوف يقتربان في الواقع ويتلاقيان في نواح كثيرة. وهاتان الظاهرتان تبدوان لدى فلاسفة الإسلام بدرجات مختلفة. وقد نفذ التصوف الفارابي على الخصوص إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية، وأثر في صوفية المسلمين بوجه عام. ولم يقف أثره عند القرون الوسطى، بل تعداها إلى التاريخ الحديث. وما دمنا قد أسلفنا القول في شرح نظرية السعادة الفارابية وبيان مصادرها الأرسطية والأفلوطينية، فإنه يجدر بنا الآن أن نلقي نظرة على الأثر الذي أحدثته فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين. وكي تكون هذه النظرة مستوفاة يحسن أن نبين من جانب إلى أي حد تأثر كبار فلاسفة الإسلام بآراء الفارابي الصوفية كما تأثروا ببحوثه الأخرى، ومن جانب آخر ينبغي أن نحدد العلاقة بين هذا التصوف الفلسفي وما ذهب إليه متصوفو المسلمين المتأخرون، وحبذا لو استطعنا أخيرًا أن نوازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التي اعتنقها طائفة من الفلاسفة المحدثين. وبالجملة سنتابع هذه النظرية في خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى العصور الحديثة، وسنحاول عرض صورة مختصرة لتاريخها.

٣- تصوف ابن سينا

إذا كان في فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم، فهو بلا جدال ابن سينا، حقًّا إن التلميذ عدا على الأستاذ وأخفى اسمه،

وانتزع مكانته، وقضى على شهرته، وأصبحنا ونحن نعزو إلى ابن سينا آراءً وأفكارًا هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره. بيد أن الأول يعترف للثاني بأياديه عليه، ويقر له بالسبق والأولوية، ويدين له بالخضوع والأستاذية[١]. ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها، وأفاض في شرحها وتوضيحها، بحيث منحها نفوذًا وسلطانًا لم تنله على يدي صاحبها ومبتكرها، ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا، وهو صناع اليدين، في ثوب قشيب ومظهر خلاب، وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع في الفلسفة المدرسية، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الإسلامية.

قد يؤخذ علينا أحيانًا أنا نحاول تحليل أفكار الفارابي في ضوء ما كتب ابن سينا[٢]، إلا أن الرجلين في رأينا متضافران ومتكاملان، يوضح كل منهما صاحبه ويتممه. ولئن كان للفارابي فضل السبق، إن لابن سينا فضل البيان والإيضاح. ومن ذا الذي يدعي أن في مقدوره دراسة أرسطو دراسة كاملة دون الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم؟ ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب الفارابي فربما لم نستعن على تفهمه بمؤلفات أتباعه؛ فأما وما وصل إلينا منه نزر يسير، فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل. على أن المؤرخ الذي يعنيه أن يبين كيف نشأت فكرة ما، يلزمه كذلك أن يوضح كيف نمت وتطورت.

(١) القفطي، أخبار الحكماء، ص ٤١٦، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، جـ ٢ ، ص ٤.
(٢) هذا أمر عابه علينا صديقنا المأسوف عليه بول كراوس في مجلة «الدراسات الإسلامية» (Rev. *des Etudes Isl.*, 1935, p. 226)، وقد أردنا أن نلفت الأنظار إليه.

(أ) عرضه الكامل في «الإشارات»

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة، نخص بالذكر منها «كتاب الإشارات والتنبيهات»، وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية[١] يتيمة العقد، وجوهرة التاج الثمينة، وثمرة النضج الكامل. يمتاز بسمو أسلوبه، ونسق أفكاره، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى. وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث الصوفية، ويقع في نحو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب. فقد أخذ ابن سينا، على حسب عادته، أفكار الفارابي وفصَّل القول فيها وعرضها عرضًا مسهبًا مرتبًا. فهو يحدثنا عن «التجريد» و«البهجة والسعادة» و«مقامات العارفين» و«أسرار الآيات»، ويشرح نظرية الاتصال شرحًا مستفيضًا. وهذا هو القدر الذي جمعه وترجمه مهرن إلى الفرنسية، ونشره تحت عنوان: (*Traités mystiques d’Avicenne*).

وها كم نموذجًا من حديث ابن سينا العذب ولغته السامية التي تترجم أحسن ترجمة عن معان سبقه إليها الفارابي. يقول: «إن للعارفين مقامات ودرجات يُخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم في جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها، ونحن نقصها عليك... العارف

(١) نسبة إلى ابن سينا.

يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه، وتعبده له فقط؛ لأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة... العارف هش بش بسام، يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه. وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء، فإنه يرى فيه الحق. وكيف لا يسوِّي والجميع عنده سواسيه؟... العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة، فإنه مستبصر بسر الله في القدر، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف مُعَسِّر، وإذا جسُم المعروف فربما غار عليه من غير أهله. العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟ وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل؟ وصفَّاح، وكيف لا ونفسه أهون من أن تحرجها زلة بشر؟ ونساء للأحقاد، وكيف لا، وذكره مشغول بالحق»[(١)]؟

(ب) مقامات العارفين:

يصف ابن سينا كأستاذه المراحل التي تقود المرء إلى السعادة ويتكلم عن الزهد والعبادة، ثم عن العرفان الذي هو السعادة الحقة: «فالمعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخص باسم الزاهد، والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف»[(٢)]. وليست السعادة مجرد لذة جسمية،

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ١٩٨- ٢٠٦.
(٢) المصدر نفسه، ١٩٩.

بل هي غبطة روحية وسمو معنوي، واتصال بالعالم العلوي، هي عشق وشوق مستمران، وما العشق الحقيقي إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة في كمال هذا الابتهاج[١]. «والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق، اللهم إلا في الحياة الأخرى. وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها، ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة، المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة»[٢]. والوسيلة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هي الدراسة والبحث والنظر والتأمل. وأما الأعمال البدنية والحركات الجسمية ففي المرتبة الثانية، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكري والرقي العقلي بحال.

(ج) الاتحاد والاتصال:

قد يخيل للقارئ بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن العاشر أمثال الجنيد والحلاج، ولا سيما وكتاباته مملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية. فهو يردد كلمة الزهد والوجد والوقت، ويبين حقيقة المريد والعارف والعابد، ويحلل بعض الظواهر النفسية كالعشق والشوق، وهي التي شغلت كبار متصوفي المسلمين، غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال وفيًّا

(١) المصدر نفسه، ١٩٧.
(٢) المصدر نفسه، ١٩٨.

لأستاذه في نظرياته الصوفية كما وفى له في كل مذهبه الفلسفي، ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج، ونقده لها نقدًا فيه دقة وتعمق.

فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربه، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة، بل بواسطة العقل الفعَّال. وأما الاتحاد المزعوم الذي يقضي بأن يندمج الخلق في الخالق فغير مقبول عقلاً؛ لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحدًا ومتعددا في آن واحد. ذلك لأنا لا نقبل أن نعد العقل الفعَّال فردًا واحدًا في الوقت الذي نقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف في حين أنا نعترف باشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه.

وانظر كيف يصوغ ابن سينا هذا الدليل: «قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئًا فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعَّال، وهذا حق. قالوا واتصالها بالعقل الفعَّال هو أن تصير هي نفس العقل الفعَّال؛ لأنها تصير العقل المستفاد، والعقل الفعَّال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد. وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعَّال متجزئًا قد يتصل منه شيء دون شيء، أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث يصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول (وكلا الفرضين باطل)، على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد، حينما

يتصورونه، قائمة»[١]. ويضيف ابن سينا إلى هذا: «إن قول القائل إن شيئًا ما يصير شيئًا آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث، بل على أنه كان شيئًا واحدًا فصار واحدًا آخر، قول شعري غير معقول، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودًا فهما اثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودًا[٢]؟

(د) تصوفه وتصوف الفارابي

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابي في شيء، وسيلتهما وغايتهما متحدتان. يقول البارون كارادي فو: «لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كتاج له، وهو متميز تمامًا من الأجزاء الأخرى؛ وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحًا موضوعيًّا. وبالعكس ينفذ تصوف الفارابي إلى كل شيء، والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته؛ ونشعر جيدًا أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها، بل حالاً نفسية»[٣]. ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابي- على عكس ابن سينا- يعبر عن عاطفة صادرة من القلب، وحياة الرجلين تشهد بذلك: ولكنا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمة فرق بين تصوف التلميذ وتصوف الأستاذ، كلاهما يعتمد

(١) المصدر نفسه، بتصرف، ص ١٧٩- ١٨٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠.
(٣) Carra de Vaux, *Encyc. de l'Islam*, II. p. 58.

على أساس واحد، ويشغل مكانًا متعادلاً في مذهبيهما. وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا، وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس بها المسائل على اختلافها؛ وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آنفًا أنها أكثر لديه منها عند الفارابي.

٤- نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس

إذا كان الفارابي وابن سينا هما بطلا المدرسة الفلسفية في المشرق، فابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلامها في المغرب. وبما أن البحث العلمي في المشرق أسبق منه في المغرب، فإن أهل الأندلس مدينون لإخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم. لذلك لم يكن بدعًا أن تقتفي المدرسة الفلسفية الإسبانية أثر المدرسة الشرقية، وأن نرى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطا الفارابي وابن سينا. وكم يسوؤنا أن لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الشيء الكثير، فإن معظم كتبه قد باد، وما بقي منها لا يزال مخطوطًا وموزعًا بين المكاتب الأوربية. وكتابه الرئيسي وهو «تدبير المتوحد» لم نقف عليه لأول مرة إلا عن طريق ترجمة عبرية لأجزائه الهامة. ويرجع الفضل في الكشف عنه إلى مستشرق إسرائيلي من رجال القرن التاسع عشر هو سلمون مُنك، صاحب الفلسفة اليهودية والعربية، ومترجم «دلالة الحائرين» إلى الفرنسية. ثم اهتدى أسين بلاسيول سنة ١٩٤٢ إلى الأصل العربي، ونشره مع ترجمة إسبانية في مجلة *al-Andalus*، ثم نشر الأصل والترجمة في استقلال بمدريد عام ١٩٤٦.

(أ) ابن باجة:

وإذا اعتمدنا على ما نقله مُنك أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة. وكتابه «تدبير المتوحد» قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعَّال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية(١). والفضائل والأعمال الخلقية جميعًا ترمي إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية. وبالجملة يجب على المرء أن يسعى جهده إلى الاتصال بالعالم العلوي، مشتركًا مع المجتمع أو منعزلاً عنه، فإن كان المجتمع صالحًا قاسمه في مختلف شؤونه، وإن كان طالحًا لازم الخلوة والانفراد(٢). وهنا يبدو ابن باجة متأثرًا بالصوفية المسلمين فوق تأثره بالفارابي، فإن الأخير لم يدع إلى الوحدة قط، ومن شرائط المدينة الفاضلة في رأيه أن تقود الأفراد إلى السعادة إن لم تصل بهم إليها. وكتاب «تدبير المتوحد» في جملته مستقى من مؤلفات الفارابي وابن سينا، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد، فهذا تغلب عليه نزعة صوفية بحتة.

(ب) ابن طفيل

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساسي في بناء المدرسة الفلسفية الإسبانية، وسار على نهجه ابن طفيل. وحياة الأخير غامضة غموض حياة الأول،

---

(١) Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 410.

(٢) *Ibid.*, p. 398-399.

ومؤلفاته ليست أعظم حظًّا من مؤلفات سابقه، فقد باد معظمها ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة. بيد أن روايته الفلسفية المشهورة «حي بن يقظان» التي وصلت إلينا تشتمل على مذهبه عامة في أسلوب جذاب وخيال بديع، وتعد من أطرف ما خلف فلاسفة الإسلام، وقد ترجمت إلى عدة لغات؛ وكانت في غالب الظن نموذجًا نسج على منواله روبنسون كروزو.

وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله، فقد تصور شخصًا نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثر بالمجتمع قط؛ ومع هذا تمكن بعقله الفردي من إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة الحقائق التي أفاضت عليه النور والمعرفة. وهذا الشخص هو «حي بن يقظان» الذي ولد في جزيرة قرب خط الاستواء، ولم ير أبًا ولا أمًّا، وإنما منحته الطبيعة غزالة تولت إرضاعه وتغذيته[١]. ولم يكد يشب ويترعرع حتى اتجه نظره إلى ما حوله، فبحث في الظواهر الكونية وسر تغيرها، وانتهى إلى أن وراءها أسبابًا خفية تتصرف فيها وصورًا تشكلها، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعَّال[٢]. ولم يزل يبحث ويعلل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربه من ربه أو بعده عنه، ووسيلة القرب والصعود إلى عالم النور والملائكة إنما هي النظر والتأمل[٣].

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٣٠- ٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥- ٨٦، ١١٣- ١١٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧- ١٥٨.

وسواء أكان هذا الفرض مقبولاً أم مرفوضًا لدى علماء الاجتماع المحدثين، فإنه يبين لنا أولاً كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة، فإن «حي بن يقظان» يحمل في ثناياه كثيرًا من خصائص «المتوحد» الذي أشرنا إليه من قبل. وثانيًا في لغة «حي» الخيالية وصُوره المجازية ما يعبر تعبيرًا صادقًا عن نظريات الفارابي في السعادة والاتصال.

(ج) ابن رشد

أما ابن رشد فلم ينح هذا النحو الخيالي الفرضي، بل درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعَّال دراسة علمية منظمة، مبينًا أن هذا الاتصال في ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة. وقد وقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها[١]. وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام. وهذا هو الكمال الأسمى الذي نطمح إليه جميعًا، والطريق الموصلة إليه هي تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية؛ فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح، أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث، فادعاء باطل وقول هراء[٢].

---

(١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، جـ ٢ ص ٧٧- ٧٨، وانظر أيضًا: Munk, *Mélanges*, p. 437.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، القاهرة ١٩٥٠، ص ١٨٩.

ولعل في هذا الذي قدمنا ما يكفي لإثبات أن ابن رشد اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين -وإن يكن أقلهم تصوفًا- نظرية السعادة الفارابية. ومن الغريب أنه لم يدخر وسعًا في نقد الفارابي وابن سينا وتجريحهما، ولا سيما إذا أحس منهما انحرافًا عن سنة أرسطو، مع ذلك لم ينج من أثرهما، ولم يستطع أن يكوِّن لنفسه مذهبًا مستقلاً ينفصل عن مذهبهما، وهو أشد ما يكون تأثرًا بهما في المسائل التصوفية. فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة الروحية، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب ويرى نفسه وجهًا لوجه أمام الحقائق العلوية، ويرفض رفضًا باتًّا أن يكون تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال.

فمن الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة، والفارابي وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأسًا على الدراسة والنظر، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملي والحركات الجسمية. وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملي، وابن رشد يعود أخيرًا فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل.

٥- تصوف شبه فلسفي

لم يقف تصوف الفارابي عند المدرسة الفلسفية، بل تعداها إلى مدارس أخرى صوفية في الإسلام. وعلى رأس هذه المدارس يجب أن نضع مدرسة

الإشراقيين التي عاشت في بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر، ومؤسسها هو السهروردي أو الشيخ المقتول المتوفى سنة ١١٩١م. وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الفلسفية التي تأثر بها عامة، وبرجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص.

(أ) السهروردي

يظهر أن سعة اطلاعه ولَّدت فيه رغبة التوفيق بين الفلسفات والفلاسفة المختلفين[١]. فالفلاسفة عنده رجال أسرة واحدة وفروع شجرة مباركة تُمد الإنسانية بما فيها من ثمار وخيرات. فأنبا دوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو طاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة، هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات ورسل السلام والإصلاح[٢]. وعلى الجملة زهاد الهند وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة، ويعملون على نشر نظرية ثابتة، وينضوون تحت لواء فلسفة واحدة، هي الفلسفة الإشراقية. ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي. والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها[٣]. فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية.

---

(١) Van den Bergh, "Suhrawardi", dans *Encyc. de l'Islam*.

(٢) السهروردي، حكمة الإشراق، ص ٣٧١.

(٣) السهروردي، هياكل النور، ص ٢٨- ٢٩ و٣٢.

وإذا كان العالم في جملته قد برز من إشراق الله وفيضه، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق. فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية، تجلى علينا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا. وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها. ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعَّال[١]. ومتى ارتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التي تعيننا على كشف الغيب في حال اليقظة والنوم.

وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيرًا ما ينعمون به. أما الأنبياء فهم في اتصال دائم وسعادة مستمرة. يقول السهروردي: «إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحيانًا إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤- ٤٥.

فالفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردي متأثرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابي، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزَّاعة إلى العالم العلوي. غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها، في حين أنه لدى الفارابي ليس إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء. هذا إلى أن الإشراق لا يقنع بالاتصال بالعقل الفعَّال وحده، بل يطمح في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار(١). فكأن السهروردي حين دُعي للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابي رأى أن يجمع بينهما، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معًا؛ وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع روحه العامة.

(ب) ابن سبعين

هذا التصوف العقلي المبني على فكرة الفيض يبدو كذلك عند صوفي وفيلسوف آخر من رجال القرن الثالث عشر. ونعني به ابن سبعين المفكر النقادة الذي لم يُدرس بعد دراسة كافية ولائقة به، على الرغم مما في آرائه من حصافة وفي أفكاره من عمق ودقة. وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم في تعرف نظرياته هو المراسلات التي دارت بينه وبين الإمبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية المتوفى سنة ١٢٥٠م. وقد بقيت هذه المراسلات مجهولة إلى أن اهتدى إليها المستشرق الإيطالي أمري سنة ١٨٥٣، في مخطوطة من مخطوطات أكسفورد

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥- ٤٦، حكمة الإشراق، ص ٣٨١.

تحت عنوان: «الرسائل الصقلية»[١]. وبعده بنحو عشرين سنة قام بتحليلها في الصحيفة الآسيوية الفرنسية المستشرق الدنمركي المشهور مهرن[٢]. وقد وقفنا بأنفسنا منذ زمن على هذه المخطوطة فوجدناها مملوءة بالمعلومات والملاحظات الدقيقة، ونشر نصها في باريس عام ١٩٤٣.

وكلنا يعلم ما كان عليه فردريك الثاني من رغبة في العلم وحب للأدب والفلسفة العربية. لهذا وجه إلى مفكري الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبتة، وهي: قدم العالم، والمقولات العشر، وما بعد الطبيعة في غايته ومبادئه، وطبيعة النفس. وهذه الأسئلة تلخص تمامًا المشاكل الهامة التي كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص في ذلك العصر. وقد أجاب عنها ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائه الخاصة، وفي مقدور من يرجع إليها معتمدًا على بعض المصادر الأخرى، وخاصة كتابه «بدّ العارف»، أن يكوّن فكرة كاملة عن نظرياته الصوفية والفلسفية.

ولسنا هنا بصدد هذا العرض المطول، ونكتفي بأن نشير إلى ما يتصل منه بموضوعنا. فالله في رأي ابن سبعين أصل العقول المتصرفة في الكون، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعَّال وهو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق. وإذا كانت

(١) Amari, *Journal asiatique*, 1853, 5e série, T. I, Fév.-Mars.

(٢) Mehren, "Ibn Sab'in, Correspondance avec l'empereur Frédéric II", dans *Journal asiatique*, T. XVI (1879).

النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائمًا إلى الاتصال به، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته. فإذا تفرغ الإنسان للدراسة والنظر، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة، وسما إلى درجة العقل الفعَّال[١].

هذه النظرية- كما ترى- تكرار حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا، وصاحبها نفسه يصرح بأنه أرسطي كسابقيه من فلاسفة الإسلام، وإذا كان ينقدهم نقدًا مرًّا[٢]. وقد أقام تصوفًا عقليًّا على أساس فلسفي، فهو صوفي على طريقة الفلاسفة[٣]. وفيما يتعلق بمشكلة الجذب والإلهام يخيل إلينا أنه أميل إلى الفلاسفة منه إلى الصوفية، فهو يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلاج، ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعَّال وارتباطنا به ارتباطًا روحيًّا، معنويًّا[٤].

(ج) وحدة الوجود

تصوف السهروردي وابن سبعين مؤسس على دعائم فلسفية، وفي رأيهما أن الكائن الممكن يستلزم كائنًا آخر واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع، وهذا الكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه، فهو موجود أزلاً بنفسه ودون حاجة إلى أي موجد آخر، وإلا امتدت السلسلة إلى ما لا نهاية،

(١) *Ibid*., p. 359-360, 423 ; Massignon, *Recueil*, p. 133.
(٢) *Ibid*., p. 129 et suiv.
(٣) Mehren, *Journal asiatique*, p. 145.
(٤) *Ibid*., p. 390.

والكائنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه، وإرادته، ومنها تستمد الحياة والوجود؛ فوجودها إذن عرضي وبالتبع. وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة، بل هو الوجود كله، والكائنات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز.

هذه هي نظرية وحدة الوجود التي اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية في الإسلام. وقد تكونت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي، وانتشرت بعد ذلك في بلاد الأندلس والمشرق. ومن أكبر أنصارها محيي الدين ابن عربي المتوفى سنة ١٢٤٠ ميلادية، وجلال الدين الرومي المتوفى سنة ١٢٧٣، وشعراء آخرون من متصوفة الفرس[١]. ويصعد مذهب الوحدة هذا كما لاحظ ابن تيمية إلى ابن سينا. أو كما نلاحظ نحن إلى الفارابي[٢].

وإذا كان الله هو الموجود الحق وجب أن تتلاشى فيه سائر الموجودات الأخرى؛ وهنا يختلط التصوف بالفلسفة اختلاطًا كبيرًا. فكأن مذهب المشائين من العرب لما حورب في شخص الفلاسفة وجد ملجأ لدى الصوفية، وكثير من الأفكار الفلسفية الممقوتة تبناه المتصوفة وأبرزوه في صور أخرى مقبولة ولو إلى حين. وفي رأينا أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة دراسة كاملة، منعزلاً عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام.

---

(١) Nicholson, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, p. 223 et suiv.

(٢) Massignon, *Recueil*, p. 187.

بيد أن الصوفية بدورهم لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها، وما إن تفلسفوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام. فالسهروردي قتل بأمر صلاح الدين، وابن سبعين انتحر في مكة بسبب مهاجمات وجهت إليه في الغالب، واتهم معاصره ابن عربي بالإلحاد والزندقة من كثير من أهل السنة[١].

٦- التصوف السني

إلى هنا انتهينا من بيان أثر نظرية السعادة الفارابية في رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية، وفي طائفة من المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية. والآن يجدر بنا أن نبين ما إذا كانت هذه النظرية قد أثرت في الصوفية الآخرين المعتدلين، أو المحافظين إن صح هذا التعبير. ومهمتنا في هذه المرحلة أشق منها في سابقتها؛ لأنه ليس بغريب أن تفترض صلة بين فلاسفة وصوفية متفلسفين. أما محاولة إثبات علاقة بين الفلسفة والتصوف البحت، الذي يرى من واجباته الأولى محاربة الفلاسفة والمتفلسفين، فهذا أمر عسير. ومهما يكن فسندرس هذه النقطة على النحو الذي درسنا به النقط السابقة، مبينين أولاً السر فيم ذهبنا إليه من تقسيم الصوفية إلى معتدلين ومتطرفين.

---

(١) Mehren, *Journal asiatique*, 1879, p. 338 et suiv. ; C. de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921, IV, p. 232.

(أ) تعاليم الإسلام والنزعة الصوفية

لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحية والتقشف الهندي، وكثيرًا ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتع المباح بلذائذ الحياة: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ** ﴾[الأعراف/٣٢]. فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القسس والرهبان في بِيَعهم وصوامعهم، وسنة فقراء الهند وعبّادهم في ألمهم وعذابهم المستطاب. ومع هذا فكل دين يشتمل عادة بعباداته ونصائحه على قدر من التصوف لا يحتمل الشك. وسبق أن أشرنا إلى أن هناك عوامل كثيرة وتعاليم مختلفة: هندية وفارسية وإغريقية ومسيحية، أثرت في تكوين التصوف الإسلامي؛ ولكن يجب أن نضم إلى المؤثرات الخارجية عاملاً آخر داخليًّا وجوهريًّا، ألا وهو الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية وبعض الأعمال الدينية. ولو لم يكن في طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ما وجد التقشف الهندي والرهبنة المسيحية إلى المسلمين سبيلاً.

وقد دار نقاش طويل بين المستشرقين متعلق بأثر القرآن في تكوين نظريات الإسلام الصوفية، وهم في هذا فريقان: فريق ينكر هذا الأثر، وآخر يثبته. وفي مقدمة الفريق الأول يجب أن يذكر البارون كارادي فو الذي يزعم «أن القرآن لم يكن مطلقًا الكتاب الذي استطاع مبدئيًّا أن يجتذب المتصوفة نحوه كثيرًا؛ لأنه

متعلق جدًّا بالظواهر الخارجية، وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقة»[١].
وعلى عكس هذا يقرر ماسنيون، وبجانبه مرجليوث: «أن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف، وهذه البذور كفيلة بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي»[٢]. ونحن نعتقد أن القرآن أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصرة آرائهم. ذلك لأن كتاب الله في العالم الإسلامي قاموس للنحاة واللغويين، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرعون، وقانون يرجع إليه المشرعون، وعقيدة يحتج بها المتكلمون. وكثيرًا ما حاول أصحاب الآراء الجديدة، والنظريات الحديثة الاحتجاج به والاعتماد عليه، بل إن هؤلاء أحوج إلى نصرته من غيرهم، فإن آية منه قد تقرب آراءهم إلى من حولهم وتكسب نظرياتهم سلطانًا دينيًّا وصفات شرعية. فالمتصوفة إذن، لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم، أفادوا من القرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الباحثين.

وأما ما في الكتاب الكريم من حنو ورقة وعطف وشفقة، فأمر لا يقبل الشك؛ ويدهشنا أن البارون كارادي فو لم يتنبه إليه. ذلك لأن القرآن لا يخاطب العقل وحده بل يناجي كذلك القلب، ولا يُعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن. وكم فيه من تحاليل شائقة وأساليب جذابة تصف أحوال النفس وأحاديثها الداخلية. وكيف يتصور أن يخلو كتاب سماوي من مناجاة القلوب والأرواح، وهو إنما

(١) *Ibid*., p. 219.

(٢) Massignon, *La passion*, p. 480 ; Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, London, 1914, p. 199.

أعد أولاً وبالذات للجماهير التي تحس قبل أن تفكر وتسير غالبًا وراء العاطفة والوجدان، وإنه لجهل بطبيعة الأديان أن يقال إن تعاليمها مصوغة في قوالب منطقية ولغة عقلية بحتة.

ويطول بنا البحث لو حاولنا أن نسرد هنا كل الآيات القرآنية المتصلة بالقلب والروح، والتي استطاع المتصوفة الاستفادة منها في نواح كثيرة. ونكتفي بأن نشير إلى دراسة تحليلية عميقة أبان فيها ماسنيون الألفاظ الصوفية المقتبسة من القرآن الكريم(١)، فمصطلحات المتصوفة فضلاً عن نظرياتهم ترجع إلى أصل في كتاب الله، وغني عن البيان أن حديث المعراج وقصة يوسف كانا أساسًا لنظريتين هامتين من النظريات الصوفية، وهما الجذب والحب. والعلم اللدني، الذي يتباهى به أهل الكشف والواصلون، صورة مأخوذة عن الخضر ، الذي قال الله في شأنه: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[الكهف/٦٥].

وعلى هذا يجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما نبحث عنها في الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية. غير أنه لا يفوتنا –وهذا أمر ينبغي التنبه إليه– أن الألفاظ والآيات القرآنية مرت بأدوار مختلفة من حيث مدلولها وتفهم الناس لها. فقد يفهم صحابي من لفظة قرآنية ما لا يفهمه تابعي

(١) Massignon, *Essai*, p. 28-29.

أو رجل من رجال القرن الثالث الهجري، ولسنا في حاجة أن نشير إلى مرونة الألفاظ القرآنية ومسايرتها للزمن والتقدم العلمي. ولو جارينا متصوفي العصور الأخيرة، لرددنا كل بحث صوفي إلى آية قرآنية أو حديث نبوي، وهذا إسراف من غير شك، فلا يصح إذن أن نبحث عن أساس التصوف الإسلامي في القرآن وحده أو فيه كما فهمه المتصوفة المتأخرون، بل يلزمنا أن ننشد هذا الأساس في الألفاظ والآيات القرآنية كما بدت للمتصوفين الأول، يقول نكلسون: «صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارسي القرآن، ولكن لا يصح – فيما أظن – أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية»[١]. وفي هذه الجملة القول الفصل والحكم السديد في تلك الخصومة الآنفة الذكر التي شجرت بين المستشرقين. فإنا لا نسلم بإبعاد القرآن رأسًا عن النظريات الصوفية، كما لا نوافق على عده وحده كفيلاً بخلق تصوف كامل؛ ولا يفوتنا أن نشير بعد كل هذا إلى أن هذه المعركة فقدت اليوم كثيرًا من أهميتها.

(ب) الزهد والتقشف

بدأ التصوف فعلاً على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام، فلوحظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتقشف وإعراضهم عن الدنيا، بل لقد خطا بعضهم في هذه السبيل خطوات فسيحة وبالغ فيها مبالغة واضحة. بيد أن هؤلاء الزهاد والمتقشفين لم يتسمّوا باسم خاص ولم

(١) Nicholson, *Legacy of Islam*, p. 212-213.

ينتسبوا إلى طائفة معينة، ولم تطلق كلمة «صوفية» على جماعة محددة إلا في أواخر القرن الثاني للهجرة(١). وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن ولَّد بعض البحوث والنظريات، والعلم نتيجة العمل، والنظرية في الغالب وليدة التطبيق.

لهذا رأينا رجالاً من مفكري القرن الثالث الهجري، وعلى رأسهم المحاسبي وذو النون المصري، يبدءون بوصف بعض الأحوال النفسية والظواهر الصوفية، ومخلفاتهم من أقدم ما كتب في هذا الباب(٢). ونظرية الاتحاد بوجه خاص ترجع إلى عهد متأخر، فإن البسطامي هو أول من قال بها(٣). ثم جاء الجنيد والحلاج فرفعاها إلى عنان السماء، وهي ولا شك أدق شيء في التصوف الإسلامي، وقد قسمت المتصوفة إلى طائفتين: طائفة تقبلها وأخرى ترفضها.

والقرآن لا يشير إليها مطلقًا بعبارة صريحة، غير أن أنصارها لم يعدموا الحيلة في دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي نستطيع أن نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[ق/١٦]، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد/٤]، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة/٧]، وقوله ﷺ في الحديث القدسي: «ما تقرب إلي المتقربون بمثل أداء

(١) القشيري، الرسالة، ص٨.

(٢) Nicholson, *Legacy*, p. 215; Massignon, *Recueil*, p. 15.

(٣) Nicholson, *Legacy*, p. 215-216.

ما افترضت عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى يحبني وأحبه. فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»[١].

(ج) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوفي

بيد أن الاتحاد الصوفي يؤدي إلى الاشتراك في ذات البارئ - جل شأنه - وحلول اللاهوت في الناسوت، وقبول شيء إلهي في داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية. وكل الخلاف بين الأشاعرة والمتصوفة يتلخص في هذه النقطة، فالأشاعرة لا يقبلون أن ينزل الإلهي في الإنساني، ولا أن يصعد الإنساني إلى الإلهي، ويرفضون ضرورة مذهب الحلول وإن كانوا يسلمون بالتصوف في جملته. إلا أن التصوف عندهم مقصور على وصف بعض الأحوال النفسية ودراسة الأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجة الكمال، دون أن تدعي الوصول إلى حلول الحلاج المزعوم. ومن هنا خرجت الصوفية المحافظة، وانقسم المتصوفون إلى معتدلين ومتطرفين، وليس هذا التقسيم بالجديد في العالم الإسلامي، ولا في كل المدارس التي تسودها نزعة دينية.

وإنا نلاحظ في مختلف الدراسات الإسلامية- لا فرق بين التوحيد والفقه والتصوف- أن هناك شعبتين متميزتين: شعبة السنيين وشعبة المبتدعين، أو شعبة المحافظين وشعبة الأحرار، وإذا كان الغزالي هو أكبر خليفة لأبي الحسن

---

(١) القشيري، الرسالة، ص ٤٥؛ *Ibid*. p. 214.

الأشعري في نصرة مذهب أهل السنة الكلامي، فهو بحق مؤسس التصوف السني، وكأنما أخذ على عاتقه نصرة أهل السنة في كل ناحية، ومحاربة أهل البدعة كيفما كانت فرقهم ونحلهم، فلاسفة كانوا أو باطنية، متصوفة كانوا أو متكلمين، وقد آذت حملته الفلاسفة والمتفلسفين بقدر ما أخذت بيد أهل السنة من الكلاميين.

(د) الغزالي والتصوف السني

أما التصوف السني فهو تقريبًا واضع أصوله وقواعده، ومبين طرقه ووسائله في كتابه «إحياء علوم الدين» الذي أضحى عمدة المتصوفين المتأخرين بلا استثناء، نعم إن الغزالي يجهر هنا بنظريات تبدو متناقضة تناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية، فنراه مثلاً يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضًا باتًّا نظرية الاتحاد الحلاجية في كتاب «الإحياء»، على حين أنه يميل إليها ويقول شيئًا يشابهها تمام المشابهة في كتاب «مشكاة الأنوار»، وهذه نقطة ضعف لاحظناها عليه من قبل[1]؛ ولعل تطورًا حدث في آرائه هو السر في النظريات المتناقضة. ومهما يكن فكتاب «الإحياء» هو مصدر التصوف السني من غير جدال، وعليه نعتمد هنا أولاً وبالذات، وهو أثر وحده تقريبًا- من بين كتب الغزالي الصوفية- في المتصوفة المتأخرين.

---

(١) نشير إلى بحث عنوانه «فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين». وقد نشر في مجلة «الرسالة» سنة ١٩٣٦، العدد ١٤١، ١٤٢، ولقد وصل الأمر ببعض الباحثين أن ذهب إلى أن «المشكاة» ليست من صنع الغزالي.

وما كان الغزالي لينكر التصوف وقد ركن إليه بعد أن خبر الدراسات الأخرى ولم يطمئن إليها، ووجد فيه حصنة الحصين[١]. فهو يرى أن علم القلوب لازم لزوم علم المرئيات والملموسات، لأن هناك عالمين: عالم الباطن وعالم الظاهر. فإذا كان بعض العلوم يتولى عالم الظاهر بالدراسة والشرح، فلا بد من علم خاص لتوضيح عالم الباطن. والمعلومات نفسها ضربان: حسية وصوفية، أو ظاهرية وباطنية، وفي هذا التقسيم ما يقابل أنواع العلوم الآنفة الذكر[٢]. ولكن قد يقال إن وسيلتنا في تعرف المعلومات الظاهرية هي الحواس، فبأي طريق نستطيع الوصول إلى المعلومات الباطنية؟ والأمر في هذا يسير إذا ما رجعنا إلى الصوفية، فإنهم يقولون إن التقشف والزهد والفضائل العملية جميعها سبيل إدراك الحقائق الخفية والإلهامات التي تجاوز عالم السمع والبصر؛ فالمعرفة إذن هي غاية التصوف السامية. أما اتحاد العبد مع الرب فهذه قضية منقوضة عقلاً وغير مقبولة نقلاً.

(هـ) تصوفه وتصوف الفلاسفة

إذا شئنا أن نقارن بين تصوف الغزالي وتصوف الفارابي، وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذي قال به الحلاج، والإلهام الذي يعمل له الغزالي يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذي جد في طلبه الفارابي، وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية، وهذه غاية الحياة العملية والنظرية،

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٢– ٧.

(٢) Carra de Vaux, *Gazali*, p. 204-205.

وانظر أيضًا الغزالي، الإحياء، جـ ١، ص ٢٢، ٢٤.

ومقصد الصوفية والأنبياء، ولقائل أن يقول إن الغزالي يستمد إلهاماته من الله مباشرة على حين أن الفارابي يقنع بالاتصال بالعقل الفعَّال، ولكن هذا الفرق في الواقع شكلي. فإن العقل الفعَّال في رأي فلاسفة الإسلام جميعًا ليس إلا فاصلاً معنويًّا ومرحلة تدرج بين العبد وربه، وكل فيض مصدره الأخير والحقيقي هو الله جل شأنه. وعلى هذا يمكننا أن نستنتج من كل ما سبق أن نظرية السعادة الفارابية أثرت في جميع المتصوفة المسلمين، المتطرفين منهم والمعتدلين، أو الأحرار والمحافظين.

٧- نظرية السعادة في المدارس الغربية

قبل أن نختم بحثنا هذا نقول كلمة مختصرة عن أثر هذه النظرية في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، وفي بعض فلاسفة العصور الحديثة. وفلسفة اليهود في القرون الوسطى، أو بعبارة أدق الدراسة اليهودية الفلسفية في ذلك العهد، هي في الواقع صدى للفلسفة الإسلامية[١]. واليهود هم خلفاء العرب على تراث أرسطو والفلاسفة الآخرين، وقد فازت الفلسفة على أيديهم منذ القرن الثالث عشر الميلادي فوزًا عظيمًا، وأضحوا أنصارها طوال القرون الثلاثة التالية حين خذلتها الشعوب الأخرى، فأخذوا الأفكار العربية أو المعربة ونقلوها إلى لغتهم وتدارسوها فيما بينهم، وتتلمذوا لفلاسفة الإسلام تلمذة صادقة مخلصة.

(١) إبراهيم مدكور، مجلة الرسالة، العدد ٩١، ص ٤٩٥.

(أ) تعلق ابن ميمون بها

ودون أن نستقصي هنا كل مفكريهم نكتفي بأن نشير إلى شيخهم الأعظم وأستاذهم الأكبر موسى بن ميمون، الذي يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية. وإذا ما ذكر ذكرت الفلسفة الإسلامية على الفور، فقد اعتنق كل نظرياتها تقريبًا، وصادفت نظرية السعادة بوجه خاص من نفسه هوى، ووجد فيها مجالاً فسيحًا للتوفيق بين الفلسفة والدين. فهو يعتقد أن البحث والثقافة سبيل الكمال الإنساني، وأن العلم هو العبادة الحقة التي يستطيع العبد التقرب بها إلى ربه وكشف الحقائق الغامضة، وكلما أمعن الإنسان في الدراسة والنظر ازداد قربًا من ربه. ويشبه ابن ميمون الخلق والخالق في رتبهم المختلفة بملك عظيم يسكن قصرًا منيفًا في مدينة كبيرة، وسكان هذه المدينة بين المعجب بهذا القصر المصوب النظر إليه، والغافل عنه المعرض عن جماله وجلاله، ومن فتنوا به قد يدفعهم الشوق إلى السعي نحوه والطواف حول جدرانه الفخمة، وربما اقتحموا عتبته وانسابوا إلى حدائقه وأفنيته الملأى بالأزهار والرياحين والمناظر البهيجة، ومنهم من يقنع بهذه الغاية ولا يطلب وراءها مزيدًا. وذوو النفوس السامية والهمم العالية يأبون إلا التشرف بالمليك في حضرته والإصغاء إلى حديثه والتمتع برؤيته، وحينذاك يحظون بالغبطة الدائمة والنعيم المقيم[(١)]. وواضح أن هؤلاء المائلين في الحضرة الملكية هم من فازوا بالسعادة الفارابية، والمليك الذي يرمز إليه ابن ميمون ليس شيئًا آخر سوى العالم الروحاني الذي نسعى إلى الاتصال به.

---

(١) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، جـ٣، ص ٤٣٣ وما بعدها.

(ب) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية

تأثر فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون كذلك بكثير من الآراء الفلسفية الإسلامية، ولم يكن التصوف الفارابي خاصة بالغريب عليهم؛ ذلك لأن المسيحية نفسها تشايع الأفكار الصوفية في جملتها وتدعو إلى قدر منها غير قليل. وإذا كانت الأشياء كلها صادرة من الله وعائدة إليه، فخطيئة عظمى أن ينسى المخلوق خالقه أو أن يتراخى في السعي نحوه والقرب منه. على أن الوصول إلى الذات الأقدس ليس بالعسير في رأي المتصوفين المسيحيين، فإنا ندنو من الله كلما خففنا أحمالنا وأعرضنا عن شواغل الحياة.

وقد كتب جلسون- وهو حجة في هذا الباب- فصلاً ممتعًا في نظرية الحب المسيحية، وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية[١]. ومحبة الله هي السبيل الذي يقربنا منه ويقودنا إلى السعادة الفارابية. ويجب أن نضيف إلى هذا أن السعادة التي تعشقها الفارابي تعتمد على قوة أخرى وتستمد نفوذًا من سلطان عظيم، ألا وهو سلطان أرسطو الذي استولى على القرون الوسطى المسيحية استيلاء تامًّا منذ القرن الثالث عشر للميلاد. فإن هذه السعادة أشبه ما تكون «بالأديمونيا» الأرسطية، وقد أسلفنا القول فيما بينهما من صلة[٢]. لذلك لم يتردد كثير من أنصار أرسطو المسيحيين في اعتناق هذه النظرية، وإن حاربوا في عنف غيرها من آراء الفلاسفة المسلمين. فألبير الأكبر والقديس توماس الأكويني يتحدثان عن عقل مقدس (Intellectus sanctus) هو في الغالب ابن

(١) Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, T. I, p. 65-85.

(٢) ص ٤٢.

«الروح القدسية» التي أشاد بذكرها الفارابي من قبل[١]. والقديس توماس يقرر في وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية[٢].

فالسعادة الفارابية أثرت إذن في يهود القرون الوسطى ومسيحييها على السواء وليس بعزيز علينا أن نبين المصدر الذي أخذ عنه المسيحيون هذه النظرية، فقد قرؤوا عنها شيئًا فيما ترجم من رسائل الفارابي إلى اللاتينية، ووقفوا عليها مفصلة في مؤلفات ابن سينا وابن رشد وفي كتاب موسى بن ميمون المشهور: «دلالة الحائرين»، الذي استقى منه الغرب كثيرًا من الأفكار الشرقية.

(ج) نظائرها في الفلسفة الحديثة:

لم يقف أثر هذا الكتاب في نشر الأفكار الإسلامية عند القرون الوسطى، بل جاوزها إلى العصور الحديثة، وذلك أن نجد لدى واحد كإسبينوزا أو ليبنتز آراء كثيرة الشبه بآراء فلاسفة الإسلام: فنظرية النبوة عند الأول تشبه شبهًا عظيمًا النظرية التي أخذ بها الفارابي، ومشكلة العناية عند الثاني لا تختلف كثيرًا عما قال به ابن سينا من قبل[٣]، وربما يبدو غريبًا أن نحاول إثبات علاقة بين مفكري الإسلام وهؤلاء الفلاسفة المحدثين، خصوصًا وقد جرت عادة مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن يقفوا بها عند القرون الوسطى، ولم يفكر واحد منهم في جد أن يدرس الصلة بينها وبين فلسفة العصور الحديثة دراسة منظمة. ولكنا نرى أن هذه الصلة جديرة بالبحث والدرس، ومعتمد على أسس تعززها، فقد عرف إسبينوزا

(١) ص ٣٧– ٣٨، وانظر أيضًا: Gilson, *Archives*, T. IV, p. 74.

(٢) Carra de Vaux, *Les penseurs de l’Islam*, T. IV, p. 73.

(٣) Madkour, *La place*, p. 206-209.

كتاب «دلالة الحائرين»، وعني به عناية كبيرة، كما عرفه ليبنتز وأثنى عليه ثناءً مستطابًا[١]. ففي ضوء هذا الكتاب نستطيع أن نحدد إلى أي مدى تأثر رجال العصور الحديثة بالأفكار الإسلامية.

ويمكننا أن نلاحظ كذلك وجوه شبه بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية الحديثة، وخاصة لدى إسبينوزا الذي تربطه بالفارابي أكثر من علاقة. فكلاهما يعد السعادة غاية لمذهبه الفلسفي. وهما يعملان على تحقيقها بوسائل متماثلة. وكلاهما صوفي النزعة في سلوكه وآرائه، وتصوفهما عقلي نظري مبني على العلم والدراسة. ونظرياتهما الكلامية متقاربة ومتشابهة، فصفات البارئ عند الفارابي لا تختلف كثيرًا عنها لدى إسبينوزا. الله في رأيهما علم ومعلوم وعالم في آن واحد، وهوية وماهية معًا، هو مسبب الأسباب والجوهر المطلق أو الجوهر الوحيد[٢]. فهو موجود بنفسه وجودًا أزليًّا قديمًا، وكل الكائنات تستمد وجودها منه. وعلى هذا نرى أن الفيلسوف العربي والفيلسوف الإسرائيلي يقولان بما يشبه مذهب وحدة الوجود، إذا كانت النفوس البشرية قد استمدت وجودها من الله فهي دائمًا في نزوع إليه، وكمالها في أن تتجه نحوه وتقترب منه وتحبه حبًّا صادقًا. وهذا هو الحب الفلسفي الذي يتغنى به إسبينوزا، ويرى فيه لذة لا تنقطع وغبطة تجل عن الوصف[٣].

* * *

(١) *Ibid*., p. 208-209.

(٢) Spinoza, *Ethique*, II, ch. 7.

(٣) Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, T. II, p. 159.

الآن وقد تتبعنا نظرية السعادة الفارابية منذ نشأتها إلى أن أسلمناها إلى العصور الحديثة، نستطيع أن نقرر أن المشائين من العرب أثروا فيمن جاء بعدهم تأثيرًا واضحًا. فأفاد منهم مفكرو الإسلام لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم، وإن تحاملوا عليهم وحاربوا معظم نظرياتهم، وأخذ عنهم رجال الفلسفة المدرسية من يهود ومسيحيين كثيرًا من آرائهم وأفكارهم. ولم يقف أثرهم عند القرون الوسطى بل تعداها إلى العصور الحديثة، وقد أوضحنا فيما سلف وجوه الشبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الإسبينوزية. ونحن لا ندعي طبعًا أن الفلسفة الإسلامية أثرت تأثيرًا مباشرًا في رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين بوجه خاص، فإن أحدًا منهم لم يعرف العربية. ولكن الأفكار الإسلامية نفذت إليهم- فيما نعتقد- عن طريقين: طريق اليهود وطريق المسيحيين، ففيما كتب موسى بن ميمون مثلاً أو القديس توماس يحكي بعض الآراء الإسلامية.

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية نفسُها لا تزال غامضة ومجهولة، فبديهي أن يبقى أثرها في طي الخفاء، ولا سيما إذا كان هذا الأثر متعلقًا بناحية يزعم الناس أنها بمنأى عن التأثر. فقد شاع خطأً أن ديكارت يفصل فصلاً تامًّا بين عهدين، وأنه أب لفلسفة لا تحمل في ثناياها شيئًا من آثار الفلسفات السابقة. غير أن هذه الفواصل المزعومة بين العصور قد امحت، وهذه السدود المقامة باطلاً بين مراحل التفكير الإنساني قد انهارت. وقد ثبت فعلاً أن ديكارت سبق إلى كثير من أفكاره في القرون الوسطى المسيحية، كما أن مذهب ليبنتز مثلاً يقترب من الفلسفة المدرسية والإغريقية بقدر قربه من النظريات الديكارتية[١].

---

(١) Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense donc je suis"*, Paris, 1920.

فلم لا نحاول بدورنا أن نوازن بين شك ديكارت وشك الغزالي؟ ولم لا نبحث عن أصل التفرقة الإسبينوزية بين الذات والوجود عند الفارابي، كما بحثنا عنه لدى كثير من الفلاسفة المتقدمين. إنا إن فعلنا خدمنا القرون الوسطى والتاريخ الحديث معًا، وألقينا جزءًا من الضوء على طائفة كبيرة من النقط الغامضة، وقمنا بقسطنا في ربط الفلسفة الإسلامية بسلسلة التفكير الإنساني.

وهناك أمر آخر، هو أنه ينبغي أن تتجه الجهود نحو العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة الإسلامية. فإن ما كتب فيها لا يكاد يذكر، ومعلوماتنا عنها محدودة للغاية. وقد حاول هورتن في بحوث متفرقة أن يوضح جانبها الفلسفي، إلا أنها محاولات بادئة ومقدمات لما ينبغي أن يعقبها. وأما اللغة والتشريع والتوحيد والتصوف فلا تزال في طي الكتمان. ولعل أغمض شيء في هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة، وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية. نحن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس وليس فيها شيء كثير يجتذب الباحث أو القارئ، هذا إلى قلة مصادرها وتعذر السير فيها والاهتداء إلى معالمها. بيد أن ربط الحاضر بالماضي يستلزم أن نجلي غامضها وندرسها دراسة وافية.



الفصل الثالث
نظرية النبوة[(١)]

يعتمد كل دين سماوي أولاً وبالذات على الوحي والإلهام، فمنها صدر، وبما لهما من إعجاز فاز، وعلى تعاليمهما تأسست قواعده وأركانه. وما النبي إلا بشر منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته. وهذا هو كل ما له من امتياز. فلا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح، ولا يروي خبرًا إلا وهو تنزيل من حكيم حميد، ولا يقضي بقضاء إلا وهو ينفِّذ إرادة الله، والإسلام ككل الديانات السامية الكبرى يستمد قوته من السماء، فعقائده وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنة اللذين هما وحي مباشر أو غير مباشر: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ** ﴾[النجم/ ٣-٥]. فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جملته، أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية؛ وتلك جريمة شنعاء قل أن يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الإسلام وتحت سمائه.

---

(١) أخرج الأستاذ فضل رحمان بحثًا عنوانه *Prophecy in Islam* (London 1958) عني فيه ببيان الأصول اليونانية للنظرية الإسلامية، وزوده بتعليقات كثيرة، وعرض في اختصار لموقف خمسة من كبار المفكرين المسلمين من هذه النظرية، وهم ابن حزم، والغزالي، والشهرستاني، وابن تيمية، وابن خلدون، وهو يلتقي معنا في بعض ما انتهينا إليه، وإن لم يقف على كتابنا هذا فيما يظهر.

١- الفارابي أول من قال بها

وليس شيء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة والوحي، إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين. وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين، بين العقل والنقل، بين لغة الأرض ولغة السماء. ولهذا لم يفتهم أن يشرحوا لغة السماء ويوضحوا كيفية وصولها إلى سكان العالم الأرضي، ويبنوا الدين في اختصار على أساس عقلي؛ فكونوا نظرية النبوة التي هي أهم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين. والفارابي هو أول من ذهب إليها وفصَّل القول فيها، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين. وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبه الفلسفي، تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة، وتتصل اتصالاً وثيقًا بالسياسة والأخلاق. ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تفسيرًا سيكلوجيًّا، ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء. ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية، فمنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب، بل لما له من أثر في المجتمع.

(أ) اهتمامه بالسياسة المدنية

قد يكون الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالاً بالمسائل الاجتماعية، فهو يتعرض لها في كثير من مؤلفاته، ويُعنى بها عناية تدل على الرغبة والاهتمام،

وبين رسائله القليلة التي وصلت إلينا رسالتان رئيسيتان موقوفتان على السياسة والاجتماع، وهما: «السياسة المدنية»، و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، وله شرح مختصر على «نواميس» أفلاطون لا يزال مخطوطًا حتى اليوم، ومحتفظًا به في مكتبة ليدن. و«كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة» يكفي وحده لأن يعد الفارابي بين من فكروا تفكيرًا منظمًا في النظريات السياسية. ولعله أشهر كتبه وألصقها به، وقد عرف المتأخرون له هذه المنزلة، فلقبوا مؤلفه به وسموه «صاحب المدينة الفاضلة». وهذا الكتاب يحاكي «جمهورية» أفلاطون إلى حد بعيد، ويحوي كثيرًا من الآراء الأفلاطونية. والواقع أن شيخ الأكاديمية انفرد تقريبًا، بين مفكري الإغريق، بالتأثير في دراسة العرب الاجتماعية، وبرّز في هذا المضمار على أرسطو الذي ساد الفلسفة الإسلامية في نواحيها الأخرى. ذلك لأن «كتاب السياسة» لأرسطو لم يترجم إلى العربية، ويوم أن افتقده ابن رشد في شروحه أحل محله كتاب «الجمهورية».

فعلى طريقة أفلاطون يرى الفارابي أن المدينة كل مرتبط الأجزاء ومتضامها، كالبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر، فالألم الذي يحس به أحد أفراد المجتمع لابد أن يعدوه إلى الآخرين، والسرور الفردي لا يصح أن يعرف في مجتمع صالح. فلا يألم شخص وحده، ولا يُسر وحده، بل يجب أن تسري في الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك. وإذا كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع

عمل خاص، ولن تتم للمجتمع سعادته إلا إذا قسم العمل بين أفراده تقسيمًا متناسبًا مع كفاياتهم ومشوبًا بروح التضامن والتعاون[١]. وبديهي أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها، وأسماها وأشرقها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمته؛ لأنه من المدينة كالقلب من الجسم، فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام، وليست وظيفته بسياسية فقط، بل هي أخلاقية كذلك؛ فإنه مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتلخص في التشبه به[٢].

(ب) رئيس المدينة الفاضلة

يبني الفارابي كل آماله على رئيس المدينة ويعلق عليه كل الأهمية، كما علق شيخ أثينا أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية، ويشترط فيه شروطًا كثيرة تشبه تمام الشبه الشروط التي قال بها أفلاطون من قبل، بل هي مأخوذة عنها نصًّا. ويعقد لها في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» فصلاً مستقلاً عنوانه: «في خصال رئيس المدينة الفاضلة»، وفي هذا الفصل يقرر أنه لابد أن يكون هذا الرئيس سليم البنية، قوي الأعضاء تامها، جيد الفهم والتصور، قوي الذاكرة، كبير الفطنة، سريع البديهة، حسن العبارة، محبًّا للعلم والاستفادة، متحليًا بالصدق والأمانة، نصيرًا للعدالة، عظيم الإرادة، ماضي العزيمة، قانعًا، متجنبًا

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٤- ٥٥، وانظر أيضًا: Platon, *La République*, 370 a-373 c.
يستعمل الفارابي لفظ «الاجتماع» في نفس المعنى الذي نستعمله الآن.

(٢) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٥٥- ٥٦ = تحصيل السعادة، ١٦، ٤٣.

للملذات الجسمية»[١]. وهي شرائط صعبة التحقيق، ونادرة الوجود مجتمعة في شخص واحد كما يلاحظ الفارابي نفسه.

ومع هذا لا يتردد في أن يزيدها تعقيدًا، فيضيف إليها شرطًا آخر أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفي، أو بعبارة أخرى يضيف إليها الشرط الذي يبعده عن أفلاطون بقدر ما يقربه من التعاليم الإسلامية، وذلك الشرط هو أنه لابد لرئيس المدينة من أن يسمو إلى درجة العقل الفعَّال الذي يستمد منه الوحي والإلهام. والعقل الفعَّال، كما نعلم، أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون، وهو أيضًا نقطة الاتصال بين العبد وربه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية[٢].

ولعلنا نلحظ من هذا أن خيال الفارابي- ولو في هذه النقطة على الأقل- أخصب من خيال أفلاطون. ففي حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية، يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه، ويشترط فيه أن يكون قادرًا باستمرار على الاتصال بالعقل الفعَّال. فالحاكم الفيلسوف الذي قال به أفلاطون يتحول إلى حكيم واصل عند

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٥٩- ٦٠ = تحصيل السعادة، ص ٤٤، ٤٥؛ وانظر أيضًا:
.Platon, *La République*, 490 c

(٢) الفارابي، المدينة الفاضلة، ٥٧- ٥٨.

الفارابي. يقول دي بور بحق: «يبرز الفارابي رئيسه في كل الصفات الإنسانية والفلسفية، فهو أفلاطون في ثوب محمد النبوي»(١). وواجب على رئيس كهذا قد حظي بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب مرءوسيه نحوه، ويقوم على تهذيب أرواحهم أولاً وبالذات، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق. فنحن إذن أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي، وهي مدينة لا وجود لها إلا في مخيلة الفارابي.

(ج) المخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعَّال

بيد أن الفيلسوف العربي يأبى إلا أن يصور لنا من هذا الخيال حقيقة، ويحملنا على التسليم بإمكان المدينة الفاضلة التي ينشدها. ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعَّال، وإن يكن نادر الوجود وخاصًّا بعظماء الرجال، ميسور من طريقين، طريق العقل وطريق المخيلة، أو طريق التأمل وطريق الإلهام. فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة، وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية(٢). وليست النفوس كلها قادرة طبعًا على هذا الاتصال، وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور. يقول الفارابي: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد

---

(١) De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, p. 112.

(٢) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٤٦= تعليقات، ص ١٤.

يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس»[1]. فبفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعَّال، وهذا الحكيم الواصل الذي يسمح الفارابي بأن يكل إليه مقاليد أمور مدينته. وبهذا يحل «صاحب المدينة الفاضلة»- على طريقته طبعًا- مشكلة الرئيس السياسي والاجتماعي، وهو حل صوفي كما ترى، وليس غريبًا أن يصدر عن فيلسوف يقول بنظرية السعادة والاتصال. فآراء الفارابي السياسية، وإن اعتمدت على دعائم أفلاطونية، مشوبة بنزعة صوفية واضحة.

على أن الاتصال بالعقل الفعَّال ممكن أيضًا عن طريق المخيلة، وهذه هي حال الأنبياء، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابي وجدنا أن المخيلة تلعب فيه دورًا هامًّا، وتنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة. فهي متينة الصلة بالميول والعواطف، وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الإرادية، تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما، وتغذي الرغبة والشوق بما يؤججهما ويدفعهما إلى السير في الطريق حتى النهاية، هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس، وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها، بل تخلق منها قدرًا

(١) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٧٥، وانظر هنا، ص ٣٧ (= ص٤٣).

مبتكرًا لا تحاكي فيه الأشياء الحسية، وبهذا يشير الفارابي إلى المخيلة المبدعة (Imagination créatrice) التي تنبه إليها علماء النفس المحدثون، بجانب المخيلة الحافظة (Imagination conservatrice) ومن الصور الجديدة التي تخترعها المخيلة تنتج الأحلام والرؤى.

ويعنينا هنا قبل كل شيء أن نبين أثر المخيلة في الأحلام وتكوينها، فإنا إن فسرنا الأحلام تفسيرًا علميًّا استطعنا أن نفسر النبوة وآثارها، ذلك لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم أو في حال اليقظة، وبعبارة أخرى إما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أو الوحي. والفرق بين هذين الطريقين نسبي، والاختلاف بينهما في الرتبة لا في الحقيقة. وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحي بصلة وتتحد معه في الغاية، وإن اختلفت عنه في الوسيلة؛ فإذا فسرنا أحدهما أمكن تفسير الآخر. وقد عقد الفارابي في كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة» فصلين متتاليين «في سبب المنامات»، «وفي الوحي ورؤية الملك»؛ وفي هذا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين[1].

فهو يبدأ أولاً بالأحلام فيوضحها توضيحًا يقرب كثيرًا من بعض الآراء العلمية الحديثة، ويرى أن المخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية، فتخلق صورًا جديدة أو تجمع صورًا ذهنية قديمة على أشكال مختلفة، محاكية ومتأثرة في ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٤٧- ٥٣.

الجسمية أو العواطف النفسية والمدركات العقلية. فهي قوة مخترعة قادرة على الخلق والإيجاد والتصوير والتشكيل، ولها أيضًا قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثير[١]. فأحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح في مخيلته، وبالتالي في تكوين أحلامه، وما اختلفت الأحلام فيما بينها إلا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها، فنحلم بالماء أو السباحة مثلاً في لحظة يكون مزاجنا فيها رطبًا. وكثيرًا ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة أو الفرار من فكرة بغيضة، فقد يتحرك الإنسان أثناء نومه تلبية لنداء عاطفة خاصة، أو يجاوز مرقده ويضرب شخصًا لا يعرفه أو يجري وراءه[٢]؛ وعلى الجملة الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم في تكوينه وتشكيله.

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذه الملاحظات على بساطتها تشبه التجارب العملية التي قام بها فرويد وهرفي وموري من علماء النفس المحدثين الذي اشتغلوا بالأحلام وتحليلها. وقد أبان فرويد في جلاء أثر الميول الكامنة في تشكيل الرؤى والأحلام، خاصة لدى الكهول والشبان. واستطاع هرفي وموري أن يبرهنا على أن الحلم غالبًا ما يكون امتدادًا لإحساس سابق أو نتيجة لإحساس مقارن، فقد يحلم الإنسان بحريق في حجرته في الوقت الذي يقع فيه بصيص من الضوء على حدقته أثناء نومه، أو بأنه يُضرَب على أثر ألم في ظهره؛ وقد حدث

(١) المصدر نفسه، ص ٤٨- ٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩- ٥٠.

مرة أن رأى شخص أن داره تنهار به في الوقت الذي انكسرت فيه إحدى قوائم سريره. ولقد وصل الأمر بهرفي أن ظن -بناء على ما سبق- أنه يمكن أن يتصرف الإنسان في أحلامه ويشكلها كما يشاء، فمتى ربط صلة بين بعض الإحساسات وذكريات معينة استطاع في نومه استعادة هذه الذكريات بإثارة الإحساسات المتصلة بها. وقديمًا حاول الإغريق أن يحتفظوا بأحلامهم أو يثيروها بواسطة بعض الطقوس الدينية.

وإذا كان في مقدور المخيلة أن تحدث كل هذه الصور فهي تستطيع أن تشكلها بشكل العالم الروحاني، فيرى النائم السماوات ومن فيها، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة[١]. وفوق هذا قد تصعد المخيلة إلى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعَّال الذي تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية، وبذا يكون التنبؤ. وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهارًا، وبه نفسر النبوة، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحي. يقول الفارابي: «إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جدًّا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضًا أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم... اتصلت بالعقل الفعَّال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال. وقال الذي يرى

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة، لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعَّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة»[١].

فميزة النبي الأولى في رأي الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعَّال أثناء اليقظة وفي حال النوم، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئًا آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعَّال. وهناك أشخاص قويّو المخيلة، ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا في حال النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة هزيلة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا في الليل ولا في النهار. يقول الفارابي: «ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزًا وألغازًا وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتًا

(١) المصدر نفسه، ص ٥١- ٥٢.

كثيرًا»[١]. وهنا يشير الفارابي إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفقون مع الأنبياء في بعض النواحي ويختلفون عنهم في نواح أخرى.

* * *

هذه هي نظرية النبوة التي انتهى إليها الفارابي بعد بحوثه الاجتماعية والنفسية: فالنبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة، وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعَّال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع؛ وكل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة والثاني عن طريق البحث والنظر، وسندع الحكيم وطريق اتصاله جانبًا، فقد تعرضنا له في الفصل السابق، ونوجه عنايتنا فيما يلي إلى بيان أصول نظرية النبوة وأثرها فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين.

٢- أصولها والدوافع إليها

أثيرت مشكلة الوحي في العالم العربي منذ بدأ النبي ﷺ دعوته، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل عليه وحي سماوي، وكثيرًا ما رددوا جملتهم التهكمية المشهورة: هذا ابن أبي كبشة يُكَلَّم من السماء! واستبعدوا عليه كل البعد أن يتصل بالعالم الإلهي، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الحوانيت والأسواق: ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ

(١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

ﭐلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ لَوۡلَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَلَكٞ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝٧ أَوۡ يُلۡقَىٰٓ إِلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٞ يَأۡكُلُ مِنۡهَا ﴾[الفرقان/٧- ٨].

بيد أن معجزاته بهرتهم وفصاحته أفحمتهم، وهم أهل القول واللسن، وزعماء البلاغة والبيان، فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة، وأخرى بالكهانة والتنجيم، وعزوا إليه قوى خفية لا حصر لها. ولم يكن له من جواب على هذه الدعاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يقول: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾[الكهف/١١٠]، فهو لا يجيء بشيء من عنده، ولا يفتري عليهم الكذب، وإنما يبلغ رسالة الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾[المائدة/ ٦٧].

(أ) تعاليم الإسلام في الوحي والإلهام

ونظرية الإسلام في الوحي وطرائقه سهلة واضحة. فهناك ملك خاص هو جبريل ، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه. وعنه تلقى محمد ﷺ كل الأوامر الدينية، اللهم إلا في ليلة المعراج فقد اتصل بربه مباشرة واستمع ما فُرض عليه وعلى أمته. ويجب أن نشير كذلك إلى أن الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام، إن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت، حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة، وقد رأى النبي ﷺ قبل أن يبدأ دعوته

أحلامًا آذنت بمهمته، وكانت إرهاصًا لنبوته وبشيرًا برسالته: «والرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من أجزاء النبوة». وفي القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها في التنبؤ بالغيب، ونعني بها سورة يوسف.

لم يتردد رجال الإسلام في الصدر الأول مطلقًا في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام. ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها، ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها. وآمنوا إيمانًا صادقًا بكل ما جاء من عند الله دون بحث أو تعليل. وقد عنوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها، ووضعوا في ذلك بحوثًا مستقلة لم تلبث أن كونت علمًا خاصًّا. وإنا لنجد بين التابعين تلك الشخصية الجليلة المعروفة بين رواة الحديث، وهي شخصية ابن سيرين الذي كان يعد حجة في تأويل الأحلام وتفسيرها، ولعل هذا في الغالب هو السر في أن المتأخرين نسبوا إليه في هذا الباب كتبًا ليست من صنعه[1].

(ب) بدء موجة الشك وإنكار النبوة في الإسلام

بيد أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمده، وهذا الإذعان الفطري لم يبق في مأمن من الشكوك والأوهام. فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيرًا من سمومها، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل، ولا غرابة فقد كانت هذه العناصر موتورة من الدين الذي ألغى أديانها، ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجدها وعزتها. لهذا

(١) *Encyc. de l'Islam*, II, p. 440.

تألبت في كل جموعها، وأخذت تحارب الإسلام بشتى الوسائل لتثأر لنفسها ودينها، وتسترد نفوذها وسلطانها، ولكنها عبثًا حاولت وباءت بالخيبة والفشل: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[الحجر/ ٩].

فالمزدكية والمانوية من الفرس، وأنصارهم من زنادقة العرب، بدءوا في القرن الثاني للهجرة ينشرون دعوة التثنية ويهدمون فكرة التوحيد التي قام عليها الإسلام. وكلنا يعلم خبر بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس الثنويين اللذين كانت لهما مجالس خاصة تذاع فيها الآراء المزدكية والمانوية[١]. والسُّمنية وغيرهم من براهمة الهند أخذوا في ذلك العهد نفسه ينادون بتناسخ الأرواح، وينكرون النبوة والأنبياء، ولا يرون حاجة البشر إليهم. وصاحب الأغاني يقص علينا حديث جرير بن حازم الأزدي السُّمني، وما كان بينه وبين عمرو بن عبيد في البصرة من حوار ونقاش[٢]. وملأ اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيلياتهم، وقالوا بالرجعة والتشبيه وخلق القرآن، كما قالوا بخلق التوراة من قبل[٣]. وأرسل آباء الكنيسة على المسلمين شواظًا من أسئلتهم واعتراضاتهم المتعلقة بمشكلة الجبر والاختيار، فزادوها تعقيدًا، وشغلوا الناس بها فوق عرفهم ومألوفهم. وذهبوا إلى إنكار أبدية عذاب النار، فقال الجهم بن صفوان معهم إن الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلهما[٤].

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ ١، ص ١٥٧.
(٢) الأغاني، جـ ٣، ص ٢٤.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٦٧، الشهرستاني، الملل، جـ ١، ص ٨٥- ٨٦.
(٤) ابن حزم، الفصل، جـ ٤، ص ٨٣.

واجترأ الدهرية على أن ينكروا البارئ - جل شأنه - والعقاب والمسؤولية، وقالوا: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[الجاثية/٢٤].

وقد سل المعتزلة وغيرهم من مفكري الإسلام لهؤلاء وهؤلاء سيف الحجة والبرهان، وجادلوهم جدالاً قد لا نجد له نظيرًا في تاريخ الأديان الأخرى. وأبلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بلاءً حسنًا في معارضة بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس. وناظر أبو الهذيل العلاف الثنوية في البصرة وهدى بعضهم إلى الإسلام. وكان للنظام، وهو من أحدق الجدليين في الشرق، قدم صادقة في مناقشة الزنادقة والدهرية والديصانية. ثم جاء من بعده تلميذه الجاحظ فسار على سننه، وبذل في هذا النضال همة طائلة ومهارة فائقة، واستعان عليه باطلاعه الواسع وأسلوبه العذب وقلمه السيال[١]. وفي كتاب «الانتصار» لأبي الحسين الخياط المعتزلي الذي طبع في مصر أخيرًا تفاصيل كثيرة عن هذه الملاحم الكلامية والمعارك الجدلية. وكثر الحوار بين المسلمين والنصارى من جانب وبين المسلمين واليهود من جانب آخر، وأخذت طائفة من الإسماعيلية على عاتقها رد شبه منكري النبوة والأنبياء ومعجزاتهم. وفي اختصار كان القرن الثالث والرابع للهجرة -أو التاسع والعاشر للميلاد- ميدانًا فسيحًا لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه.

(١) نيبرج، الانتصار، مقدمة، ص ٥٤- ٥٨.

(ج) ابن الراوندي وإنكاره للنبوة

وليس هناك شك في أن التسليم بالوحي والمعجزة ألزم هذه الأصول وأوجبها، فإن منكري النبوة ينقضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها، وعلى الرغم مما في هذه الدعوى من جرأة وفي هذا الموقف من تهجم، فإنا نجد بين المسلمين من وقفوه. ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار هذا الموضوع في القرنين الثالث والرابع للهجرة نشير إلى رجلين هما أحمد بن إسحاق الراوندي، ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب.

فأما الأول فشخصية غريبة للغاية، ولا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا وفاته، ويغلب على الظن أنه مات في أخريات القرن الثالث، وهو من أصل يهودي نشأ في رواند قرب أصبهان، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة، وكان من حذاقهم، وعده المرتضى بين طبقتهم الثامنة[١] إلا أنه لم يلبث أن خرج عليهم لأسباب لم يجلها التاريخ بعد، وحمل عليهم، بل على الإسلام وتعاليمه المختلفة، حملة عنيفة، ولازم الملحدين واتصل بهم اتصالاً وثيقًا. ويظهر أنه أضحى دسيسة ضد المسلمين يدبر لهم المكايد، ويستأجر للطعن عليهم، وينشر فيهم عناصر الزيغ والإلحاد. ولم يَخْفَ أمرُه على بعض اليهود المخلصين الذين حذروا المسلمين منه، وقالوا لهم: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا»[٢].

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ ١، ص ٣٨- ٣٩؛ المرتضى، المنية والأمل، ص ٥٣.
(٢) معاهد التنصيص، جـ ١، ص ٧٦- ٧٧.

وقد كتب كتبًا كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله، منها كتاب «فضيحة المعتزلة» في الرد على كتاب «فضيلة المعتزلة»، الذي وضعه الجاحظ من قبل، وكتاب «الدامغ» يعارض به القرآن، وكتاب «الفرند» في الطعن على النبي ﷺ، وكتاب «الزمردة» في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم[١].

والكتاب الأخير يعنينا بوجه خاص، فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار في ذلك العهد. وقد بقي مجهولاً إلى زمن قريب، ويرجع الفضل في التعريف به إلى كراوس الذي اهتدى إليه في مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة في الهند. وهذه المخطوطة ليست إلا جزءًا من «المجالس المؤيدية»، المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي، داعي الدعاة الإسماعيلي أيام الخليفة الفاطمي المنتصر بالله[٢]، وتشتمل في جملتها على ٨٠٠ محاضرة ألقيت في «دار العلم» بالقاهرة في منتصف القرن الخامس الهجري، ودرست فيها المشاكل الإسلامية على اختلافها[٣].

وفي المجلس السابع عشر من المائة الخامسة إلى المجلس الثاني والعشرين، يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد. وهذه المجالس الستة هي التي نشرها كراوس وترجمها إلى الألمانية، وعلق

(١) نيبرج، الانتصار، ص ٣٢- ٣٧.
(٢) P. Kraus, "Beiträge zur Islamichen Ketzergeschichte", *in Rivista*, 1934, p. 94.
(٣) Hamdani, *The Hist. of the Ismâ'ili D'awat*, p. 126-139.

عليها تعليقًا ضافيًا يدل على اطلاعه الواسع وبحثه العميق في مجلة «الرفستا الإيطالية» سنة ١٩٣٤[1]. فهي لا تحوي كتاب «الزمردة» في مجموعه، بل فقرات منه تولى الإسماعيلية مناقشتها وإظهار ما فيها من خطأ ومغالطة. وقد صيغت هذه المناقشة في قالب مشوق جذاب، وإن تكن مسجوعة سجعًا ثقيلاً أحيانًا. وفيها دفاع وردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية المترامية الأطراف، ولا يتسع المقام لعرضها في تفصيلها، ونكتفي بأن نستخلص منها دعاوى ابن الراوندي واعتراضاته.

قد يكون أول شيء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو ما في ابن الراوندي من حذق ومهارة ومكر ودهاء. يقف موقفا بعيدًا عن التحيز -ولو في الظاهر على الأقل- كي يجتذب إليه كل القراء، فهو لا يتعرض للنبوة بالنفي والإنكار فقط، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة يأتي فيها على أقوال المثبتين والمنكرين. وكم نأسف لأن صاحب «المجالس المؤيدية» أهمل جانب الإثبات في هذه القضية[2]، ولو وافانا به لاستطعنا أن نحكم في وضوح ما إذا كان واضع«كتاب الزمردة» يكيل بكيلين، على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندي يمعن في الدهاء والمكر، فهو يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئًا سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات[3].

(١) Kraus, *Rivista*, p. 96-109, 110-120.

(٢) *Ibid*., p. 96.

(٣) *Ibid*.

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثارالفكر الهندي أم من اختراع ابن الراوندي، فهي تتلخص فيما يلي: إنكار للنبوات عامة، ونبوة محمد ﷺ خاصة، ونقد لبعض تعاليم الإسلام وعباداته، ثم رفض في شيء من التهكم للمعجزات في جملتها. فأما الرسل فلا حاجة إليهم؛ لأن الله قد منح خلقه عقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل، وفي هدى العقل ما يغني عن كل رسالة. يقول ابن الراوندي: «إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكدًا لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته؛ إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته[(١)].

وسيرًا في هذا الطريق العقلي المزعوم يرى ابن الراوندي أن بعض تعاليم الدين مناف لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران. على أنهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء، فلم امتازا على غيرهما؟ وزيادة على هذا، أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت[(٢)]؟

---

(١) *Ibid.*, 90.

(٢) *Ibid.*, 99.

والمعجزات أخيرًا غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، ومن الجائز أن يكون رواتها، وهم شرذمة قليلة، قد تواطأوا على الكذب فيها. فمن ذا الذي يسلم أن الحصى يسبّح أو أن الذئب يتكلم[١]؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدر لنصرة نبيه؟ يظهر أنهم كانوا مفلولي الشوكة قليلي البطش، فإنهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً. وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النبي ﷺ بين القتلى ولم ينصره أحد[٢]؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهب أن محمدًا ﷺ غالب العرب في فصاحتهم وغلبهم، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم[٣]؟

لسنا في حاجة مطلقًا لأن نرد على هذه الشبه الواهية والدعاوى الباطلة، وسيدرك القارئ بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة. ولا نظننا في حاجة كذلك إلى سرد الدفاع المجيد الذي دبّجه يراع الإسماعيلية ضدها، وفي مقدور كل باحث أن يرد عليها بآرائه الخاصة وأفكاره المستقلة. وكل ما نريد أن نلاحظه هو أن ابن الراوندي يردد نغمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل، فهو ينادي بالحسن والقبح

---

(١) *Ibid.*, 101.
(٢) *Ibid.*, 102.
(٣) *Ibid.*, 105-106.

العقليين، ويذكّرنا بذلك السؤال الذي وضعته مدرسة المعتزلة لأول مرة وهو: هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبذلوا جهدهم في أن يوفقوا بينه، وبين الدين، وأن يردوا على شبه الزنادقة والملحدين بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع. ومسألة العقل والنقل هي عقدة العقد ومشكلة المشاكل في ذلك العهد، وسنرى فيما يلي كيف استطاع الباحثون الآخرون حلها.

(د) أبو بكر الرازي ومخاريق الأنبياء

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين أثارتا مشكلة النبوة أثناء القرن الثالث والرابع للهجرة في شكل حاد، ونعني بها ابن الراوندي. ونعرض الآن لشخصية أخرى ليست أقل خطرًا، وربما كانت أعرف لدى جمهور القراء، وهي شخصية أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الذي ولد سنة ٢٥٠هـ بالري حيث تعلم الرياضيات والفلك والأدب والكيمياء. ويظهر أنه لم يتقدم للدراسات الطبية إلا بعد أن بلغ سنًّا خاصة، ولكنه لم يلبث أن برَّز فيها على جميع معاصريه وأحرز شهرة كبيرة. فصار يتنقل من بلاط إلى بلاط، ومن مدينة إلى مدينة، يشرف على مستشفاها ويأخذ بيد العلاج والطب فيها. وكان في كل هذا يحنُّ إلى الري ويعود إليها من حين لآخر إلى أن توفي بها في العقد الثاني من القرن الرابع[١].

(١) لا يعرف بالدقة تاريخ وفاته، فمن قائل إنه سنة ٣١١، وآخر سنة ٣٢٠، ولعل أرجح الروايات ما ذهب إليه البيروني من أنه في الخامس من شعبان سنة ٣١٣.

وليس هناك شك في أن الرازي هو أكبر طبيب في الإسلام، بل في القرون الوسطى على الإطلاق. فقد أحاط بكل النظريات الطبية القديمة وأدخل عليها عناصر جديدة هدته إليها تجاربه الكثيرة، ومنح الكيمياء كذلك قسطًا كبيرًا من عنايته، ودرسها دراسة واقعية تجريبية قضت على كثير من الخرافات والأباطيل التي لصقت بها في ذلك العهد، ولم يكن الرازي طبيبًا وكيميائيًّا فحسب، بل اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث. ولقد كان حريصًا كل الحرص على أن يلقب بالفيلسوف، ولذلك لما أحس أن بعض معاصريه ينكرون عليه هذا اللقب سارع إلى الرد عليهم، وبين في رسالة خاصة مميزات الفيلسوف العلمية والعملية محاولاً أن يطبقها على نفسه[١].

وهو في طبه وفلسفته واثق بنفسه كل الوثوق وإلى درجة لا نكاد نجدها لدى كثير من مفكري الإسلام فهو ينتقد جالينوس في بعض آرائه، ولا يتردد في أن يرفض طائفة من النظرات الأرسطية، ويضع نفسه في مصف أبقراط وسقراط من الأطباء والفلاسفة السابقين[٢]. وفوق هذا لا يسلم بتلك الجملة المشهورة: «ما ترك الأول للآخر شيئًا»، ويعتقد على العكس أن السابقين تركوا للاحقين أشياء كثيرة؛ وقد استدرك هو نفسه على القدامى جزءًا من نقصهم وأصلح بعض أخطائهم، ولا نظنه ينكر علينا إذا حاولنا اليوم أن نثبت ما في آرائه من ضعف أو

(١) الرازي، السيرة الفلسفية، نشره كراوس سنة ١٩٣٥ في: *Orientalia*, 1935, p. 318-320.

(٢) البيروني، رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء، ص ١٣؛ أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة في (*Orientalia*, 1936) ص ٤٢.

خطأ. وما أشبهه على كل حال في هذا الرأي ببيكون بين الطبيعيين والفلاسفة المحدثين، وليس بغريب أن يقف هذا الموقف أشخاص ينادون بالتجربة ويؤمنون بنظرية التقدم العلمي المستمر. فالرازي إذن مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها، بصرف النظر عن خطئها أو صوابها، شذوذها أو اعتدالها.

لم تستبق لنا الأيام، ويا للأسف، كثيرًا من مؤلفات الرازي الطبية والكيميائية والفلسفية، إلا أنا ربما كنا أعرف بطبه وكيميائه منا بفلسفته، والسبب في ذلك أن الباحثين من المحدثين عنوا بالرازي الطبيب والكيميائي أكثر من عنايتهم بالرازي الفيلسوف. ونحن لا ننكر أن جانبه العلمي أوضح وأقوى من جانبه الفلسفي، وأن ما وصل إلينا من كتبه الطبية والكيميائية يزيد نسبيًّا على مخلفاته الفلسفية. بيد أن في فلسفته جرأة وغرابة تدفع الباحث إلى دراستها وتفهمها. وإذا كان شذوذها وخروجها على المألوف هما من دواعي الإعراض عنها والتنفير منها، فإنهما في الوقت نفسه من وسائل الترغيب فيها والتشويق إليها. ونعتقد أنا نستطيع الآن أن نكوّن عنها فكرة كاملة في ضوء ما نقله أبو حاتم الرازي والبيروني والكرماني ونصيري خسرو، وبعض الرسائل القليلة التي كتبها الرازي نفسه والتي وصلت إلينا.

لئن كان الرازي قد اشتغل بالفلسفة، إنه يفترق عن فلاسفة الإسلام، المعروفين في نواح كثيرة، فهو يهاجم أولاً أستاذهم وزعيمهم أرسطو، ويخرج على

كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية[١]. ويبالغ ثانيًا على العكس منهم في التعلق بأهداب الآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية[٢]. وينكر أخيرًا كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين. ويرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع. وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية. وقد كتب كتابين عدهما البيروني بين الكفريات، وهما: «مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين»، «نقض الأديان، أو في النبوَّات»[٣].

وقد صادف الكتاب الأول نجاحًا لدى بعض الطوائف التي انتشرت فيها الزندقة والإلحاد وخاصة لدى القرامطة[٤]. ويذهب الأستاذ ماسنيون إلى أن أثره امتد إلى الغرب، وكان منبع تلك الاعتراضات التي وجهها عقليو أوربا إلى الدين والنبوة في عهد فردريك الثاني[٥]. وحتى اليوم لم نقف له على أثر بين المطبوعات والمخطوطات العربية. وأما الكتاب الثاني فقد وصل إلينا منه فقرات عن طريق غير مباشر في «كتاب أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية. وأبو حاتم هذا من أكبر دعاة الإسماعيلية الذين أبلوا بلاء حسنًا في طبرستان وأذربيجان في أوائل القرن الرابع للهجرة. وقد كان معاصرًا ومواطنًا

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ من المخطوطة.
(٢) البيروني، رسالة، ص ٣- ٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤١.
(٥) Massignon, K. H, R., 1920, cf. "Râzî", *Encyc. de l'Islam*.

للرازي الطبيب، ودارت بينهما مناقشات حادة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين.

وقد شاء أبو حاتم أن يدوِّن هذه المناقشات في كتابه «أعلام النبوة». حقًا إنه لا يصرح في هذا الكتاب باسم الرازي ويكتفي بأن يوجه نقده إلى من سماه الملحد، غير أن هناك أدلة قاطعة على أن هذا الملحد ليس شخصًا آخر سوى الرازي. فإن حميد الدين الكرماني المتوفى سنة ٤١٢هـ، وزعيم الدعاة الإسماعيليين في عصر لحاكم بأمر الله، يصرح في كتابه «الأقوال الذهبية» بأن مناقشات في النبوة والمناسك الشرعية دارت بين الرازي والشيخ أبي حاتم بجزيرة الري أيام مرَداوج وفي حضرته[١] والكرماني حجة في هذا الباب، فإنه أعرف ما يكون بأخبار الإسماعيليين زملائه، وبمواقف الرازي وآرائه التي أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها في كتابه الآنف الذكر. ومما يؤسف له أن مخطوطة «أعلام النبوة» الوحيدة، التي وصلت إلينا، بدون مقدمة؛ ويغلب على الظن أن هذه المقدمة المفقودة كانت تشتمل على غرض الكتاب والدافع إلى تأليفه[٢]. فكتاب «أعلام النبوة» يقفنا على الاعتراضات الرئيسية التي وجهها الرازي إلى النبوة وأثرها الاجتماعي، وعليه نعتمد هنا أولاً وبالذات.

(١) الكرماني، الأقوال الذهبية، ص ٤ من مخطوطة مجموعة الحمداني.
(٢) هذه المخطوطة من مجموعة الحمداني أيضًا، وقد وقفنا عليها منذ زمن، نشر كراوس أجزاء منها في *Orientalia*.

وهذه الاعتراضات في جملتها تقترب بعض الشيء من الاعتراضات التي أثارها ابن الراوندي من قبل. وكأن الرجلين يرددان نغمة واحدة ويصدران عن أصل معين، أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اختفت وراء حملتهما. ونحن نعلم من جهة أخرى أن الرازي يقول بالتناسخ الذي عرفت به السُّمنية من الهنود، ويتشيع للمانوية الذين كانوا يدسون في غير ملل للإسلام ومبادئه؛ ولا يبعد أن يكون قد وقف على نقد الإغريق للديانات على اختلافها. وسواء أكان الرازي متأثرًا بعوامل أجنبية أم معبرًا عن آرائه الشخصية، فإنه يصرح بأن الأنبياء لا حق لهم في أن يدّعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواسية، وعدل الله وحكمته تقضي بألا يمتاز واحد على آخر.

أما المعجزات النبوية فهي ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التي يراد بها التغرير والتضليل. والتعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضًا، ولا تتفق مع المبدأ القائل إن هناك حقيقة ثابتة، ذلك لأن كل نبي يلغي رسالة سابقه وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه؛ والناس في حيرة من أمر الإمام والمأموم والتابع والمتبوع. والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الإنسانية من قديم، وعدو الفلسفة والعلم. وربما كانت مؤلفات القدامى أمثال أبقراط وإقليدس وأفلاطون وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة[١].

---

(١) Kraus et Pines, *Encyc. de l'Islam*, Fasc. IV, p. 1136.

يقول الرازي: «الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ولا يُفضِّل بعضهم على بعض، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره، ويضرب بعضهم بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات، وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى»[١].

نظننا في غنى عن أن نشير إلى أن أقوال الرازي هذه تمثل أعنف حملة وجهت إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى. بيد أن الشيخ أبا حاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة وجهًا لوجه ويخذلها، وأن يهدم هذه الفتنة من أساسها. وفي كتابه «أعلام النبوة» صفحات تفيض إفحامًا وإعجازًا، ومناقشات تسد على المكابرين والمعاندين سبل التخلص والفرار. وحبذا لو نشر هذا الكتاب في جملته، فضم آية إلى آيات الإسماعيلية الكثيرة، وأثرًا إلى آثارهم العلمية النفيسة. وأبو حاتم ممن أحسنوا الجدل والمناقشة والأخذ والرد. وكيف لا وهو داع مهمته أن ينتصر لدعوته، ويرد عنها شبه الخصوم والمعارضين؟ فهو لا يرد على الرازي بقضايا مسلمة وأدلة مشهورة، وإنما يحمله على أن يرفض نفسه بنفسه، ويبين له أن أقواله وآراءه متهافتة ومتناقضة[٢]. وهو فوق هذا لا يتكلم باسم الإسماعيلية

(١) أبو حاتم، أعلام النبوة في *Orientalia* ص ٣٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وحدهم، بل باسم الإسلام والعقل والإنسانية جمعاء. ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دون فرقة، ولا تعني طائفة منفردة من طوائف الإسلام. وقارئ كتاب «أعلام النبوة» لا يشعر مطلقًا أنه يحمل شارة خاصة، على عكس كتب الفرق المختلفة.

وهنا نقطة نحب أن نلفت النظر إليها، وهي أن حملة الرازي وابن الراوندي من قبله على الأديان والنبوات أثارت الأوساط الإسلامية على اختلافها، وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها. فأبو علي الجبائي[١] الكبير (المتوفى سنة ٣٠٣هـ) وابنه أبو هاشم[٢] (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) المعتزليان، وأبو الحسن الأشعري[٣] (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) زعيم أهل السنة رأوا من واجبهم أن يردوا على ابن الراوندي، ومحمد بن الهيثم[٤] الفلكي والرياضي (المتوفى سنة ٤٣٠هـ) أخذ على عاتقه أن ينقض رأي الرازي في الإلهيات والنبوات. إلا أن الإسماعيلية بوجه خاص قد بذلوا في هذا المضمار همة عالية ومجهودًا صادقًا، ومعظم الردود على منكري النبوة إنما وصلت إلينا عن طريقهم. وليس هذا بغريب فإن الإسماعيلية في تعاليمها الدينية ومبادئها السياسية تقوم على النبوة وتعتمد عليها.

(١) ابن الجوزي، فرق الشيعة، ص ٢٠.
(٢) M. Horten, *Die philos. Sys.*, p. 364.
(٣) Spitta, *Zur Geschichte, Abu'l-Hassan al-Ash'ari*, p. 36.
(٤) Kraus, *Rivista*, 1934, p. 363.

(هـ) موقف الفارابي من هذا الشك والإنكار

في هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير نشأ الفارابي، وكان لابد له أن يقاسم في المعركة بنصيب. لاسيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معًا، فقد ولد سنة **٢٥٩** هجرية وتوفي سنة **٣٣٩**. ويروي المؤرخون أنه كتب رَدَّيْن، أحدهما على ابن الراوندي والآخر على الرازي، ونأسف جد الأسف؛ لأن هذين الرَّدَّين لم يصلا إلينا[١]. وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما في ضوء الملاحظات السابقة، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابي المنطقي الفيلسوف على ابن الراوندي إلا في شيء يتصل بالمنطق والجدل اللذين أخل الأخير بقواعدهما، أو في مبدأ من مبادئ الفلسفة والإلهيات التي خرج عليها[٢].

ولابد أن يكون الفارابي، وهو الأرسطي المخلص والمعني بالسياسة والاجتماع، قد أخذ على الرازي كذلك أشياء كثيرة، في مقدمتها التهجم على أرسطو وإنكار مهمة الرسول السياسية والاجتماعية.

على أن الفارابي لم يكتف بهذا الموقف السلبي، وهذا الدفاع الذي إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين فهو لا يمنحها أسلحة تستعين بها على هجمات المستقبل، وعلى هذا أجهد نفسه في أن يقيمها على دعائم عقلية ويفسرها

---

(١) ابن أبي أصيبعة، عيون، ص ١١، ١٣٩؛ القفطي، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) ينبغي أن نلاحظ أن ابن أصيبعة يصرح بأن الفارابي كتب في الرد على ابن الراوندي في آداب الجدل، والقفطي يعد هذا كتابين: أحدهما في آداب الجدل، والآخر في الرد على ابن الراوندي.

تفسيرًا علميًّا، وبذا استطاع أن يبطل كلمة أنصار العقل الموهومين، ويدحض دعوى المتفلسفين الذين يزعمون أن الدين لا يمكنه التآخي مع الفلسفة، ولا القرب منها. ومن غريب المصادفات أن هذه الدعائم الجديدة ترجع إلى أصل أرسطي. فكأن الفارابي قد تمكن في نظرية النبوة أن يصوِّب إلى هدفين ويحظى بغايتين، فأسس الأديان تأسيسًا عقليًّا فلسفيًّا، وأبان للناس أن أرسطو الذي تهجم عليه الرازي وأنكره آخرون جدير بحظ كبير من الإجلال والتقدير.

(و) نظرية الأحلام عند أرسطو

لم يكن عبثًا أن يسمي فلاسفة الإسلام أرسطو عظيم حكماء اليونان والرجل الإلهي، وأن يرفعوه إلى منزلة لم يسم إليها واحد من الفلاسفة السابقين أو اللاحقين[١]. ذلك لأنهم وجدوا لديه حلولاً لكل مشكلة اعترضتهم، ووقفوا في كتبه على مختلف المعلومات التي تاقت إليها نفوسهم. ودائرة المعارف الأرسطية واسعة وشاملة حقًّا، بحيث يكاد يصادف الإنسان فيها كل المسائل الفلسفية مدروسة دراسة مفصلة أو مشارًا إليها على الأقل. ولا تكاد توجد مشكلة من المشاكل الحديثة إلا وفي عبارات أرسطو ما يتصل بها تصريحًا أو تلويحًا، ويمكننا أن نقول إن هناك كتبًا دبجها يراع أرسطو على أن تخدم فلاسفة الإسلام أولاً وبالذات. وحظ كتابٍ ما لا يقاس في الواقع فقط بمقدار ما يحوي من أفكار، بل

(١) ابن رشد، مقدمة كتاب الطبيعة (الترجمة اللاتينية)؛ وانظر أيضًا: Renan, *Averroès*, p. 55.

يرجع أيضًا إلى ما يحيط به من ظروف ومناسبات. فقد يكون ثانويًّا في نظر مؤلفه، ولكن الخلف يقدره تقديرًا؛ لأنه اهتدى فيه إلى أجوبة عن أسئلة العصر وحلول لمشاكل الجيل.

ومن هذا الباب تمامًا رسالتان صغيرتان لأرسطو لا تذكران في شيء قطعًا، إذا ما نسبتا إلى مجموعة مؤلفاته، ومع هذا صادفتا نجاحًا عظيمًا في الفلسفة المدرسية الإسلامية، ونعني بهما «رسالة الأحلام» (*Traité des rêves*) و«رسالة التنبؤ بواسطة النوم» (*De la divination par le sommeil*). ونحن لا ننكر أن هاتين الرسالتين تحتويان على ملاحظات دقيقة في علم النفس فاقت كل النتائج التي انتهت إليها المدارس القديمة، وأن تلاميذ أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين عنوا بهما عناية خاصة. خصوصًا والأحلام وتعبيرها كانت من المسائل التي شغلت العامة والمفكرين في القرنين السابقين للميلاد وفي القرون الخمسة التي تليه، وبعبارة أخرى في ذلك العصر الذي سادت فيه العرافة والتنجيم. غير أنا نلاحظ أن الرسالتين الآنفتي الذكر أحرزتا في العالم العربي منزلة لا نظير لها، ولا نظن أن أرسطو نفسه كان يحلم بها. ويكفي لتعرف هذه المنزلة أن نشير إلى أنهما الدعامة الأولى التي قامت عليها نظرية الأحلام والنبوة الفلسفية.

لا نظننا في حاجة أن نثبت أن هاتين الرسالتين أرسطيتان، فأسلوبهما وطريقتهما دليل واضح على ذلك، وأرسطو يشير إليهما في بعض رسائله الأخرى

الثابتة[١]، وقد تولى زلر (Zeller). من قبل توضيح هذه النقطة بما لا يدع زيادة لمستزيد[٢]. والذي يعنينا هنا أن نبين: هل ترجمت هاتان الرسالتان إلى العربية أم لا؟ وهذه مسألة غامضة بعض الشيء، وليس من السهل البت فيها برأي جازم. فإن المؤرخين، وخاصة ابن النديم والقفطي، حين يتحدثون عن كتب أرسطو التي ترجمت إلى العربية لا يشيرون إليهما؛ وكأن ما ترجم من كتبه السيكلوجية ليس إلا «كتاب النفس» المعروف، و«رسالة الحس والمحسوس»[٣].

وكل ما يحظى به الباحث إنما هو إشارة غامضة إليهما في ثبت الكتب المنسوبة إلى بطلميوس الغريب[٤]. والفارابي نفسه في رسالته المسماة: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، يقسم الكتب الأرسطية من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام: تعليمية، وطبيعية، وإلهية. وبين الكتب الطبيعية لا يذكر رسالتي «الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم» اللتين اعتاد المشاؤون السابقون عدهما فيما بينها[٥]. ولكن هناك أمرًا آخر له أهميته، وهو أن الكندي في رسالته «في كمية

---

(١) Aristote, *De somno*, II, 456, p. 16.

(٢) Zeller, *Die philosophie der Griechen*, II, 2, p. 44-96.

(٣) ابن النديم، الفهرست، طبعة القاهرة، ص ٣٥١ – ٣٥٢؛ القفطي، تاريخ الحكماء، طبعة ليبزج، ص ٤١.

(٤) القفطي، ص ٤٤. يظهر أن العرب أطلقوا كتاب «الذكر والنوم» على المجموعة التي يسميها المحدثون: "Parva naturalia = الطبيعيات الصغرى"، وتشتمل هذه المجموعة على رسالتي «الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم». وبطلميوس الغريب شخصية مجهولة، ويرجح أنه من مفكري الرومان في القرن الأول أو الثاني الميلادي، وقد اشتغل بأرسطو، وترجم له، وأحصى كتبه (القفطي، ص٨٩ – ٩٠).

(٥) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٥١. نجد هذا التقسيم بنصه تقريبًا في «طبقات الأمم» لابن صاعد ص ٢٥، ولعله أخذه عن الفارابي.

كتب أرسطو» يشير صراحة إلى كتاب «النوم واليقظة»[١]، ولا ندري إن كان قد وقف عليه أو عرف اسمه فقط.

ومهما يكن من أمر، فإنا نميل إلى الاعتقاد بأن رسالتي «الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم» إن لم تكونا ترجمتا إلى العربية رأسًا، فقد وصلتا إليها عن طريق غير مباشر. وابن النديم يحدثنا عن كتاب «في تعبير الرؤيا»لأرطاميدورس نقله حنين بن إسحاق إلى العربية[٢]... يبعد أن يكون العرب قد استقوا منه أو من أي مصدر تاريخي آخر بحوث أرسطو المتعلقة بالأحلام وتأويلها. ذلك لأن فلاسفة الإسلام يدلون في هذا الصدد بآراء تشبه تمام الشبه الآراء الأرسطية. فحديث الفارابي عن النوم وظواهره والأحلام وأسبابها لا يدع مجالاً للشك في أنه متأثر بأرسطو وآخذ عنه. وقد كتب الكندي من قبل «رسالة في ماهية النوم والرؤيا»، وصل الأمر ببعضهم أن عدها ترجمة لبعض الرسائل الأرسطية[٣]. وربما كان أقطع شيء في هذه المسألة أن نلخص آراء أرسطو، وفيها وحدها ما يكفي لإثبات أن فلاسفة الإسلام تتلمذوا له هنا كما أخلصوا له التلمذة في مواقف أخرى.

---

(١) الكندي، «رسائل الكندي الفلسفية»، القاهرة ١٩٥٠، ص ٣٦٨.

(٢) الفهرست، ص ٣٥٧. أرطاميدورس أو أرطيميدور هذا كاتب يوناني من رجال القرن الثاني الميلادي، وقد نشر كتابه أخيرًا (دمشق ١٩٦٤)، ويعد كشفًا هامًّا في تاريخ الترجمة العربية، وله ولا شك شأن في علم تأويل الأحلام في العالم العربي.

(٣) Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1889, T. V, p. 201.

يذهب فيلسوف اليونان إلى أن النوم هو فقد الإحساس وأن الحلم صورة ناتجة عن المخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخلصها من أعمال اليقظة[١]، وبيان ذلك أن الحواس تحدث فينا آثارًا تبقى بعد زوال الأشياء المحسة. فإذا ما جاوزنا الشمس إلى الظل قضينا لحظة ونحن لا نرى شيئًا، لأن أثر ضوء الشمس على العينين لا يزال باقيًا. وإذا ما حدقنا النظر طويلاً إلى لون واحد خيل إلينا بعد مفارقته أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون[٢]. وقد نصم بعد سماع قصف الرعد، ولا نميز بين الروائح المختلفة إذا شممنا رائحة قوية[٣]. كل ذلك يؤيد أن الإحساسات تترك فينا آثارًا واضحة. وهذه الآثار الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثارها الداخلية التي تحتفظ بها المخيلة وتبرزها عند الظروف المناسبة[٤].

فالأحلام إذن إحساسات سابقة، أو بعبارة أدق، صور ذهنية لهذه الإحساسات تشكلها المخيلة بأشكال مختلفة، على أن الإحساسات العضوية أثناء النوم قد تؤثر في الأحلام كذلك، فيحلم الإنسان بالرعد مثلاً إذا صاح صائح أو ديك بالقرب منه، أو أنه يأكل عسلاً أو طعامًا لذيذًا؛ لأن نقطة غير محسوسة من المزاج جرت على لسانه. وقد يرى النائم أنه يحترق في اللحظة التي يقترب فيها من جسمه لهب ضئيل[٥]. وليست الإحساسات وحدها هي

(١) Aristote, *Traité des rêves*, I, p. 9-10.
(٢) *Ibid*., II, 4.
(٣) *Ibid*., II, 5.
(٤) *Ibid*., II, 11.
(٥) Aristote, *La divination*, II, 7.

التي تؤثر في الأحلام، فإن الميول والعواطف ذات دخل كبير فيها. فالمحب يحلم بما يتفق وحبه، والخائف يرى في نومه عوامل خوفه ويعمل على اتقائها[١]. وكثيرًا ما نحلم بأشياء رغبت فيها نفوسنا أو فكرنا فيها طويلاً[٢].

هذه هي الأحلام في حقيقتها وأسبابها، ولعل في هذه الأسباب ما يسمح لنا بتأويلها أحيانًا، وقد يستعين الأطباء على معالجة مرضاهم وتشخيص دائهم بسؤالهم عن بعض أحلامهم[٣]. وإذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلم أمكن تعبيره، ومهارة مفسري الأحلام قائمة على أنهم يتلمسون وجوه الشبه الموجودة بين الأحلام بعضها وبعض، والعلاقات التي بينها وبين ظروف أصحابها الخاصة[٤]. غير أن كل هذا لا يبيح لنا أن نتقبل الرأي الشائع القائل بأن الأحلام وحي من الله، فإن العامة والدهماء يحلمون كثيرًا، بل العصبيون والثرثارون أكثر أحلامًا من غيرهم؛ ولا يستطيع العقل أن يسلم بأن الله خص هؤلاء أو أغدق عليهم فيضه[٥].

لابد أن تكون هذه الأفكار الأرسطية قد وجدت السبيل إلى العالم العربي، حيث شغل موضوع الأحلام المفكرين على اختلافهم: فأهل الحديث معتمدين على بعض الآثار، يفرقون بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام[٦].

---

(١) Aristote, *Traité des rêves*, II, 12.

(٢) Aristote, *La divination*, II, 9.

(٣) *Ibid*., II, 5- 6.

(٤) *Ibid*., II, 9.

(٥) *Ibid*., I, 2-3.

(٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١١، ٤٣٤.

وهناك أحاديث كثيرة متصلة بالأحلام وأنواعها نكتفي بأن نشير إلى بعضها. روى ابن ماجه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ، قال: الرؤيا ثلاث: فبشرى من الله، وحديث من النفس، وتخويف من الشيطان، وفي الصحيحين: «الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من المَلَك، ورؤيا من الشيطان»: والمعتزلة يرون في الأحلام آراء مختلفة: فيرجعها بعضهم إلى الله، ويذهب بعض آخر إلى أنها من فعل الطبائع[١]. ومنهم من يجمع بين هذين ويقول إنها على ثلاثة أنحاء: نحو يحذر الله به الإنسان في منامه من الشر ويرغبه في الخير، ونحو من قبل الإنسان، ثم نحو أخير من قبل حديث النفس والفكر[٢]. ويقول النظام إن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر[٣]، وهذا التفسير على اختصاره يحمل في أثنائه بعض الأفكار الأرسطية.

(ز) أثرها في نظرية النبوة الفارابية

إلا أن رأي أرسطو في الأحلام يبدو بشكل واضح لدى الفلاسفة. وقد خلَّف الكندي رسالة في «ماهية النوم والرؤيا» سبق أن أشرنا إليها. وهذه الرسالة لا تزال حتى اليوم بين مخطوطات إستامبول، ونرجو أن تنشر قريبًا[٤]. وقد وقفنا عليها من طريق آخر، فإن المستشرق الإيطالي ألبينو ناجي نشر في أخريات القرن

---

(١) المصدر نفسه ١١، ٣٤٣.
(٢) المصدر نفسه، ١١، ٤٣٣، ٤٣٤.
(٣) المصدر نفسه ١١، ٤٣٣.
(٤) سبق أن أشرنا إلى أن الدكتور أبو ريدة بدأ نشر هذه الرسائل في «مجلة الأزهر»، المجلد ١٨، وقد نشرت فيما بعد في استقلال عام ١٩٥٠.

الماضي بضع رسائل للكندي مترجمة إلى اللاتينية[١]. ومن بينها واحدة عنوانها (*De somno et visione*) (النوم والرؤيا)، وأضحى من المحقق أن هذه الرسالة اللاتينية ليست إلا ترجمة للرسالة العربية المتقدمة. ونظرة إليها تكفي لإثبات أن الكندي تأثر تمام التأثر ببحوث أرسطو السابقة المتعلقة بالنوم والرؤيا، وقد قارن ألبينو ناجي بعض التعريفات الكندية بما يقابلها من التعريفات الأرسطية، وأظهر في جلاء ما بينها من قرابة[٢]. وبذا وضع هذا الفيلسوف العربي أساس نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام.

اعتنق الفارابي، بعد الكندي، نظرية أرسطو في الأحلام، وقال معه إنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها. ولابد أن يكون قد لوحظ في التفاصيل والجزئيات تشابه واتصال أكثر من هذا بينه وبين الفيلسوف اليوناني، فإن الفارابي يعتد بالميول والعواطف ويثبت ما لها من أثر في تكوين الأحلام وتشكيلها، ويرى كذلك أن للطبائع والأمزجة دخلاً كبيرًا فيها، وكل تلك أفكار رددها أرسطو من قبل.

إلا أن صاحب اللوقيون يجهد نفسه دائمًا في أن يبعد عن مذهبه التفسيرات الدينية والتعليلات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة. ونزعته الواقعية تغلب عليه في دراساته النفسية، كما استولت عليه في بحوثه الطبيعية والأخلاقية. لهذا نراه يرفض أن تكون الرؤى وحيًا من عند الله، ولا يقبل مطلقًا التنبؤ بواسطة

---

(١) Al-Kindi, *Die philos*., Abh., p. 21 et suiv.

(٢) *Ibid*., p. XZIII.

النوم؛ لأن الأحلام ليست مقصورة على طائفة دون أخرى، وفي مقدور العامة والدهماء أن يدّعوا التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق، وهذا ما لا يسلِّم به أحد.

وهنا يفارق الفارابي أستاذه ويقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب والوقوف على المكنون والخفي. ولكن يجدر بنا أن نعقّب على هذا مسرعين بأن الفارابي وإن خالف أرسطو فإنما يخالفه في نقطة محددة، ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعَّال عن طريق المخيلة لا يتم في رأيه إلا لطائفة ممتازة وجمع مختار. وإذا كان قد وفق لحل موضوع المنامات والرؤى فلم يبق أمامه إلا خطوة واحدة لحل مشكلة النبوة، فإن المخيلة متى تحررت من أعمال اليقظة المختلفة استطاعت أثناء النوم أن تصعد إلى سماء النور والمعرفة. وإذن متى توفر لدى شخص مخيلة ممتازة نمت له نبوءات في النهار مثل نبوءات الليل، وأمكنه في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعَّال مثل اتصاله به أثناء النوم، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل. فالنبي في رأي الفارابي بشر منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات.

٣- ما يؤخذ على هذه النظرية

هذه هي نظرية النبوة في حقيقتها العلمية والفلسفية، وظروفها وأسبابها الاجتماعية، ومصادرها وأصولها التاريخية، ونعتقد أنها الجزء الطريف والمبتكر في

فلسفة الفارابي. حقًا إنها تعتمد على أساس من علم النفس الأرسطي، إلا أنها في مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي ومعتقداته الدينية. فإن الاتصال بالعقل الفعَّال، سواء أكان بواسطة التأمل والنظر أم بواسطة التخيل، هو قمة التصوف الفارابي. ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن الفارابي متمش هنا مع مبدئه في التوفيق بين الفلسفة والدين، ومتأثر بتعاليم الإسلام تأثره بأفكار أرسطو. فإن العقل الفعَّال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاءت به نظرية الإسلام: كل منهما واسطة بين العبد وربه وصلة بين الله ونبيه؛ والمشرع الأول والملهم والموحي الحقيقي هو الله وحده. وبهذا استطاع الفارابي أن يمنح الوحي والإلهام دعامة فلسفية، ويثبت لمنكريهما أنهما يتفقان مع مبادئ العقل ويكوّنان شعبة من شعب علم النفس.

(أ) النبي والفيلسوف

غير أنه قد يعترض عليه بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف، فإن وصول الأول عن طريق المخيلة في حين أن الثاني يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل، وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة. ولكن الفارابي فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة، ما دام العقل الفعَّال مصدرها جميعًا، فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي

وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه. والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل.

على أن الفارابي بعد أن فرّق في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» بين النبي والفيلسوف من ناحية الوسائل التي يصلان بها إلى المعرفة، عاد فقرر في مكان آخر أن الأول- مثل الثاني- يمكنه أن يعرج إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل. فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية، فلا يصل النبي إلى الوحي عن طريق المخيلة فحسب، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة. يقول الفارابي: «النبوة مختصة في روحها بقوة قاسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات؛ ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل، وذوات الملائكة التي هي الرسل، فستبلّغ مما عند الله إلى عامة الخلق»[(١)].

(ب) النبوة فطرية لا مكتسبة

وإذا كان في مقدور النبي أن يتصل بالعقل الفعَّال بواسطة النظر والتأمل، فإن النبوة تصبح ضربًا من المعرفة يصل إليها الناس على السواء. فبتأثير العقل

(١) الفارابي، الثمرة المرضية، ص٧٢.

الفعَّال نبحث ونفكر وندرك الحقائق العامة، وبتفاوت أثره فينا تختلف درجاتنا ويفضل بعضنا بعضًا، وإذا ما عظم إشراقه على واحد منا سما به إلى مرتبة الإلهام والنبوة. ولعل هذا هو الذي دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابي ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمرًا مكتسبًا. مع أن أهل الحق، فيما يصرح الشهرستاني يقولون: «إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، ولا استعدادًا نفسيًّا يستحق به اتصالاً بالروحانيات، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده»(١).

ونحن لا ننكر أن موازنة الفارابي بين النبي والفيلسوف تدع باب النبوة مفتوحًا للجميع، كما أن الفلسفة ليست مقصورة على طائفة دون أخرى. إلا أنه ينبغي أن نضيف أن الفلسفة في رأيه ليست سهلة المنال بالدرجة التي تبدو لأول وهلة، فلكل أن يتفلسف، ولن يحظى بالفلسفة الحقة إلا أفراد قليلون. وفوق هذا فالفارابي يقرر أن النبي ينعم بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة، ويغلب على الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان، وإن كان لم يصرح بذلك.

ومهما يكن فنظرية أهل السنة قائمة على أن في نفس النبي ومزاجه كمالاً فطريًّا استحق به النبوة، وسما بسببه إلى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي. والأنبياء هم صفوة الناس وخيرة الله في خلقه: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ ﴾[الحج/ ٧٥]، يقول الشهرستاني: «فكما يصطفيهم من الخلق

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٤٦٢.

قولاً بالرسالة والنبوة، يصطفيهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر، وصفاء العنصر، وطيب الأخلاق، وكرم الأعراق. فيرفعهم مرتبة مرتبة، حتى إذا بلغ أشده، وبلغ أربعين سنة وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية بعث إليهم ملكًا وأنزل عليهم كتابًا»(١).

(ج) تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص القرآنية

وأخيرًا إذا كان في الإمكان أن يتخلص الفارابي من الاعتراضين السابقين، فهناك اعتراض ثالث تعز الإجابة عنه، وهو أن تفسير الوحي والإلهام على النحو السيكلوجي السابق يتعارض مع كثير من النصوص الثابتة. فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي ﷺ في صورة بعض الأعراب، أو أنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس، إلى غير ذلك من آثار متصلة بالوحي وطرائقه. ولا نظن أن هذه الآثار غابت عن الفارابي، إلا أنه فيما نعتقد شغل بمسألة أخرى، وعني بأن يثبت أولاً وبالذات أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج على المبادئ العلمية المقررة، وبذا أصبح اتصال الروحاني بالجسماني الذي كان يستبعده الصابئة وغيرهم مقبولاً.

وينبغي أن نلاحظ أن جل جهد الفارابي في نظرية النبوة لم يكن موجهًا نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء في القرآن والحديث متصلاً بالوحي وكيفياته، وإنما كان مصوبًا إلى تلك الطائفة التي أنكرت النبوة من أساسها، ولم

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦٣.

تحارب الإسلام فحسب، بل حاربت الأديان على اختلافها. فلم ير الفارابي بدًّا من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو، وأن يوضحه بمعزل عن أية بيئة أو وسط خاص. وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ما ورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها، وقد سلك سبيل التأويل غير مرة، فسلم بوجود اللوح والقلم مثلاً، ولكنه فسرهما تفسيرًا يتفق مع نظرياته الفلكية والميتافيزيقية[١].

ونحن لا ننكر أن الاسترسال في التأويل قد يغير كثيرًا من معالم الدين، إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل. والحقيقة أن الفارابي وقف هنا-شأنه في نظرياته الأخرى- موقفًا وسطًا، فأثبت النبوة إثباتًا عقليًّا علميًّا غاضًّا الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها. وكأنه في الوقت الذي منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد، والموفق مضطر دائمًا؛ لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين مذهبًا جديدًا يمت إلى كل واحد منهما بصلة.

* * *

ومهما يكن من شيء، فلو لم يصنع الفارابي إلا أنه أظهر في جلاء منزلة النبي ﷺ السياسية والاجتماعية لكفى، وقد استطاع بهذا أن يرد على أباطيل ابن الراوندي واعتراضات الرازي، وفي ضوئه سار فلاسفة الإسلام الآخرون

(١) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٧٧.

وفسروا كثيرًا من التعاليم الدينية بهذه الروح وتلك النزعة. وبوضع النبوة هذا الوضع الإنساني الاجتماعي يمكن أن تحل مشكلة الرياسة الدينية والسياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة. وفي رأي الفارابي أن النبي والإمام والملك والحاكم، والفيلسوف الذي نادى به أفلاطون لجمهوريته، يجب أن يقوموا بمهمة سياسية واحدة[١]. فهم واضعو النواميس والمشرفون على النظم الاجتماعية، مسترشدين في كل هذا بالأوامر الإلهية. وميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحاني في حال اليقظة وأثناء النوم بواسطة المخيلة أو الفكر[٢]. وفي هذا التفسير ما فيه من انتصار للإسماعيلية والشيعة بوجه عام سنرى أثره فيما بعد.

٤- أثرها في مختلف المدارس الإسلامية

للباحثين في تاريخ الفلسفة مذاهب مختلفة، فجماعة يرون أن واجب المؤرخ ينحصر في دراسة الأشخاص وتفصيل القول في حياتهم وبيان الظروف المحيطة بهم والعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيهم. ولا يعنون عناية كبيرة بأفكارهم في نشأتها وتكوينها، وارتباطها بالآراء والنظريات السابقة واللاحقة، على أنهم إن تعرضوا لهذه الأفكار نظروا إليها منعزلة عما حولها، وبدت في أيديهم وكأنها وحدة مستقلة وحلقة منفصلة عن سلسلة التفكير الإنساني. وهناك طائفة

(١) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٤١ - ٤٤.
(٢) الفارابي، السياسات المدنية، ص ٤٤ - ٥٠.

أخرى تؤمن بأن الفلسفة دائمة، وأن الأفكار الفلسفية في مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعض، فيجب على الباحث أن يبين تطورها ومقدار تأثر الخلف بالسلف، وليس بكاف أن يقال إن فيلسوفًا جاء بفكرة معينة، بل لابد من البحث عن أمهات هذه الفكرة وأصولها القريبة والبعيدة، وعن بناتها، وبنات بناتها إن صح أنها أعقبت في الأجيال التالية. والأفكار كالأشخاص ذات تاريخ يطول ويقصر، وحياة متنوعة الألوان والأشكال، ففي حين يقدر لبعضها الخلود، وفي حين يقضى على بعضها الآخر بالإهمال والنسيان.

وفي رأينا أن الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم الجمع بين هاتين الطريقتين، وكي تفهم الأفكار فهمًا صحيحًا يجب أن تدرس في ضوء حياة أصحابها والبيئة التي تكونت فيها. ولا يمكننا أن نقدر الفلاسفة والمفكرين حق قدرهم وننزلهم المنزلة اللائقة بهم إلا إن تتبعنا أفكارهم في مختلف أدوارها، وأثبتنا ما أنتجت من آثار، وكثيرًا ما أعانت الأفكار على توضيح نواح غامضة في حياة مبتكريها أو القائلين بها.

وسيرًا على هذه السنة بدأنا فعرضنا نظرية النبوة كما تصورها الفارابي، وحاولنا أن نبين الأسباب الاجتماعية والدينية التي دفعته إليها، والمناقشات اليومية والبحوث النظرية التي ولدتها، ثم صعدنا إلى أصولها التاريخية ووضحنا العلاقة بينها وبين بعض الآراء القديمة. وناقشناها أخيرًا مبينين ما إذا كانت تلتئم مع التعاليم الإسلامية وتقصر شقة الخلاف بين الفلسفة والدين. ونرى الآن

واجبًا علينا أن نبين ما لهذه النظرية من أثر فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين، وسنتتبع تاريخها في المدارس الإسلامية على اختلافها، محاولين أن نبين كذلك مقدار نفوذها في القرون الوسطى والتاريخ الحديث.

(أ) اعتناق ابن سينا لها

قد يكون أول سؤال يسأله الباحث هو: هل أخذ فلاسفة الإسلام الآخرون بهذه النظرية؟ والجواب عن هذا أن ابن سينا أولاً اعتنقها في إخلاص، وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي، وقد خلف لنا رسالة عنوانها: «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»[١]. وفيها يفسر تفسيرًا نفسيًّا سيكولوجيًّا، ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلاً يتفق مع نظرياته الفلسفية[٢].

ويبدأ كالفارابي فيوضح الأحلام توضيحًا علميًّا، فإذا ما حل مشكلتها جاوزها إلى موضوع النبوة، وفي رأيه أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم، فليس ببعيد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة. فأما التجربة والسماع فيقرران أن أشخاصًا كثيرين تنبئوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم. وأما عقلاً فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية

(١) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة، ص ١٣ وما بعدها، ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن في هذا العنوان ضربًا من التحريف منشؤه في الغالب عدم عناية الناشر.

(٢) L. Gardet a fait une étude intéressante du prophétisme chez Avicenne, dans laquelle il s’accorde avec nous sur plus d’un point (L. Gardet, *La Pensée religieuse d’Avicenne*, Paris, 1951, p. 107-171).

والحاضرة والمستقبلة مثبتة في العالم العلوي ومقيدة في لوح محفوظ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب. وهناك أشخاص يدركون هذا أثناء النوم عن طريق مخيلتهم، فيحلمون بأشياء كأنها حقائق ملموسة، وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم، فأدركوا ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم. وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة النور والعرفان.

يقول ابن سينا: «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نَيْلاً ما في حال المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان. أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر. وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات»:

«تنبيه: قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشًا على وجه كلي، ثم نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي. ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري».

«**إشارة**: ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل. قد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه»[١]، فالحقائق منقوشة في العالم العلوي وكل من اتصل به أدركها؛ والمهم فقط هو شرح كيفية هذا الاتصال.

وابن سينا يوضح هذا توضيحًا يحاكي فيه الفارابي حذوك القذة بالقذة، فيلاحظ أن بعض المرضى والممرورين يشاهدون صورًا ظاهرة حاضرة دون أن يكون لها أية صلة بإحساساتهم الخارجة. ولابد لهذه الصور من سبب باطني ومؤثر داخلي، وإذا بحثنا في قوى النفس المختلفة وجدنا أن المخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة[٢]. بيد أنه قد يصرفها عن عملها شواغل حسية وأخرى باطنية[٣]، فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب. وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة، وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حالة اليقظة[٤]، وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل لأولياء الله الأبرار، والذي يقع له هذا في جبلة

---

(١) ابن سينا، الإشارات، ص ٢٠٩ - ٢١١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٢، ٢١٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

النفس ثم يكون خيرًا رشيدًا مزكيًا لنفسه، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء[١]. وكلما زَكَّى المرء نفسه، رقي في هذا الباب وزاد على مقتضى جبلته إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى[٢].

فالنبوة إذن فطرية لا مكتسبة، وكل ما للكسب فيها من يد أنه يزيد النبي كمالاً على كماله، ورفعة فوق رفعته. وإذا ما حظي شخص بالاتصال بالعالم العلوي تمت على يديه أمور خارقة للعادة من معجزات وكرامات. وهذه الأمور وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق النفسي الروحاني. يقول ابن سينا: «لعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال إن عارفًا استسقى للناس فسُقوا، أو استشفى لهم فشُفوا، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر، أو دعا لهم فصُرف عنهم الوباء والموتان، أو السعير والطوفان، أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير، أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح، فتوقف ولا تتعجل، فإن لأمثال هذه أسبابًا في أسرار الطبيعة، وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك»[٣].

وهذه الأسباب، في رأي ابن سينا، ليست شيئًا آخر سوى أن النفوس السامية، وقد تجردت عن المادة وصعدت إلى سماء الأرواح، تستطيع التأثير في العالم الخارجي مثل نفوس الأفلاك وعقولها[٤]. وأثرها هذا خاضع في الواقع

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

للإرادة الإلهية وفيض من العناية الربانية. فالمعجزة وإن خرجت على المألوف في ظاهرها هي أثر من آثار القوى المتصرفة في الكون. وكأن ابن سينا أحس بأن هناك أشخاصًا سيتمادون في طريق الفروض العقلية ويرفضون هذه التفسيرات الروحانية، فعاد في آخر بحثه ودعاهم إلى التأني والتدبر والبحث والتمحيص قبل الإنكار والقطع بالاستحالة. وختم «إشارته» بتلك النصيحة الذهنية الغالية التي يجب أن يضعها كل باحث وكل مفكر دائمًا نصب عينيه، وهي: «إياك أن يكون تلبسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكِرًا لكل شيء، فلذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعدُ جليَّتُه دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته. بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يُوعاه سمعك ما دامت استحالته لم تبرهن لك. والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنها قائم البرهان، واعلم أن في الطبيعة عجائب، وللقوة العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب»[١].

(ب) تسليم ابن رشد بها

درس ابن سينا نظرية النبوة في البحث الأخير من «الإشارات»، فجاءت درة العقد وإكليل الكتاب، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطانًا فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها، ويغلب على ظننا أن كل فلاسفة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

الإسلام أخذوا بها. ومما يؤسف له أنه لم يصل إلينا شيء عن ابن باجة وابن طفيل يوضح موقفهما إزاءها، إلا أن نزعتهما الصوفية ورغبتهما الأكيدة في التوفيق بين الفلسفة والدين تدفعنا إلى القول بأنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليهما. أما ابن رشد فقد عرض لها في «تهافت التهافت» مفندًا لاعتراضات الغزالي ومدافعًا عن الفلاسفة القدامى والمحدثين. وهو يرى أن هذه النظرية وإن تكن من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم مقبولة في جملتها، ولا وجه للغزالي في الاعتراض عليها(١). وما دمنا نسلم أن الكمال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه، فلا غرابة في أن تفسير النبوة بضرب من هذا الاتصال. غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وقفًا على الفلاسفة والعلماء، فإن عامة الناس لا يدركون كنهها ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها(٢). وجدير بنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء.

(ج) تمشيها مع تعاليم الصوفية ومبادئ المعتزلة

تعددت المدارس وتنوعت الفرق في العالم الإسلامي، فمن متكلمين إلى متصوفة، ومن شيعيين إلى سنيين، وتحت كل شعبة من هؤلاء طوائف شتى وفرق متعددة، غير أن هذه المدارس والفرق على تنوعها وتعددها تلتقي في نقط مشتركة. وقد استطاعت الأفكار الفلسفية أن تنفذ إليها جميعًا، ولكن بدرجات متفاوتة. ففي حين أن الشيعة - وخاصة الإسماعيلية - يتقبلون بقبول حسن

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٦ وما بعدها.
(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ٧٣.

كثيرًا من الآراء الفلسفية، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر والحيطة. وعلى هذا النحو يمكننا أن نلاحظ أن المعتزلة يدنون في أغلب بحوثهم من الفلاسفة في حين أن الأشاعرة يعارضونهم ويناقضونهم، وقد سبق لنا أن بينا مقدار تأثر فلاسفة الإسلام بنظرية النبوة الفارابية، ويحسن بنا الآن أن نبين إلى أي مدى استطاعت أن تؤثر في المدارس الإسلامية الرئيسية، وكيف استقبلت من معارضيها ومحبذيها. ولا نظننا في حاجة أن نشير إلى موقف الصوفية منها، فهي بما فيها من تصوف كفيلة بأن تنال حظوتهم، هذا إلى أنها تضع أساسًا علميًّا لآرائهم ونظرياتهم. ويعنينا بوجه خاص أن نعرض لأثرها لدى المعتزلة والأشاعرة من علماء الكلام، والإسماعيلية والباطنية من الشيعيين.

فأما المعتزلة فنحن نعلم نزعتهم العقلية ومحاولتهم تغليب العقل على النقل، ولعل هذه النزعة هي التي دفعت الباقلاني إلى أن يرميهم بموافقتهم للبراهمة في نفي النبوات، وهي تهمة لا تخلو عن غلو وتحامل(١). والواقع أن المعتزلة لم ينكروا النبوة بحال، بل قالوا بضرورتها، وذهبوا تمشيًا مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله - سبحانه وتعالى، لطفًا بعباده ورأفة بهم(٢). وقد عاش الجبَّائيان، آخرا شيوخ المعتزلة الكبار، في جو فتنة إنكار النبوة الذي عاش فيه الفارابي، وكان لابد لهما أن يعرضا لهذا الموضوع. ولاحظ أبو علي أن أهل السنة يذهبون إلى أن النبوة ابتداءً من عند الله، يصطفي لرسالته

(١) الباقلاني، التمهيد، القاهرة، ص ٢٩٦، ١٠٧، ١١٩.
(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، أنقرة ١٩٦٢، ص ١٦٥.

من يشاء من عباده، دون أن يستلزم ذلك اكتسابًا أو مجاهدة، أو نظرًا أو تأملاً. ويرى الفارابي أنها تقوم على أساس استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة، فهي ضرب من الإثابة والأثر المترتب على استعداد ومجهود سابق. وقد شاء الجبائي الكبير أن يلائم بين هذين الطرفين، فقال -كما قال عباد بن سليمان المعتزلي من قبل[١]: إن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة، واصطفاء الله لأنبيائه، واختصاصه إياهم بالنبوة، وهو بهذا يلتقي مع الفلاسفة[٢] ويضيف إلى ذلك، متفقًا مع أهل السنة، أن النبوة يجوز أيضًا أن تكون ابتداء[٣]، وقد أخذ المعتزلة المتأخرون بهذا التوفيق، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار الذي وضع كتابًا في «تثبيت دلائل النبوات».

وأما الأشاعرة فقد أخذوا بما أخذ به أهل السنة من قبل، وقرروا أن النبوة مجرد اصطفاء واختيار من الله تعالى يمن بها على من يشاء من عباده، فليست صفة راجعة إلى النبي، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، إنما هي محض ابتداء ورحمة من الله تعالى[٤]. فهم يعارضون الفلاسفة، وإن سرت إليهم عدوى بعض أفكارهم، وبخاصة الغزالي والشهرستاني، ونكتفي بأن نقف قليلاً عند الغزالي الذي يعد- برغم نقده للكلام والمتكلمين- من مثبتي دعائم المذهب الأشعري. وقد أبلى الأشاعرة بلاءً حسنًا في رد شبه البراهمة، وخاصة الباقلاني

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٤٤٨.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٤٦٢؛ الإيجي، مواقف، القسطنطينية ١٩٢٨، ص ٥٤٥.

وإمام الحرمين[1]. واستمسك الأشاعرة المتأخرون جميعًا، أمثال النسفي والإيجي والتفتازاني، بأن النبوة اصطفاء من الله وفضل منه، وهبة لا تكتسب.

(د) موقف الغزالي منها

يرى الأشاعرة أن نظرية الفارابي في النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة. وقد كان الأشعري من معاصري الفارابي، عاش في جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية، وبرغم نشأته الاعتزالية انتهى به الأمر أن مال إلى جانب أهل السنة، ووقف عند النصوص وحرص على الأخذ بها. وسار أتباعه من بعده على نهجه، كما قدمنا. والغزالي من أكبر أنصار الأشاعرة بوجه عام، وفي النصف الأخير من القرن الخامس الهجري بوجه خاص، ولم يغفل نظرية الفارابي في النبوة. وتحامل عليها كما تحامل على الآراء الفلسفية الأخرى، ولكنه في تحامله لم يستطع أن يرد عليها ردًّا مقنعًا، أو ينقضها بشكل واضح. على أنه هو نفسه بالرغم من خصومته لها لم ينج من أثرها، وقال بآراء تقترب منها كل القرب. وخصومة الأفكار تختلف إلى حد ما عن خصومة الأشخاص، فقد تستطيع التبرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادي، على حين يعز عليك أحيانًا أن تنجو تمامًا من سلطان فكرة تعارضها. ذلك لأن النظريات والآراء بما فيها من قدر من الصواب يمكنها أن تؤثر في أصدقائها وأعدائها، بل في أشد الناس هجومًا عليها.

(١) الباقلاني، التمهيد، بيروت ١٩٥٧، ص ١٠٤ – ١٣١؛ إمام الحرمين، الإرشاد، القاهرة ١٩٥٠، ص ٣٠٢ – ٣٠٧.

ولا أدل على هذا مما نلاحظ في موضوعنا هذا، فإن الغزالي يناقش في كتابه «تهافت الفلاسفة» نظرية النبوة الفارابية، ملاحظًا أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعَّال، أو قوة متخيلة، خاصة أو أي فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة[١]. ثم يعود في كتابه «المنقذ من الضلال» فيقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلاً ومقبول عقلاً، ويكفي لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعترف بها جميعًا، ألا وهي الأحلام والرؤى. وهاكم عبارته بنصها: «وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجًا من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحًا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير»[٢].

ونحن في غنى عن أن نشير إلى أن هذه العبارة تحمل في ثناياها أفكارًا فارابية واضحة، وبصرف النظر عما في موقف الغزالي من تناقض، فإن اعتراضه على نظرية الفارابي في النبوة لم يكن شديدًا ولا قاطعًا، ولهذا لم يتردد في أن يعتنقها في مكان آخر محاولاً دعمها على أساس من الفيض والإشراق، ولعل هذا هو الرأي الأخير الذي اطمأنت إليه نفسه، لاسيما والدلائل قائمة على أن «المنقذ» متأخر تأليفًا عن «التهافت»، ومشتمل على خلاصة بحوث الغزالي ونتيجة دراساته السابقة.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٢.
(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٣٣.

(هـ) أخذ الإسماعيلية بها

وإذا كانت نظرية النبوة الفارابية قد استطاعت التأثير في خصومها من الأشاعرة، فهي على هذا أقدر لدى من ينتمون إليها من الإسماعيلية والباطنية، وإنا لنلحظ منذ أخريات القرن الرابع الهجري أن إخوان الصفا الذين لم يبق اليوم شك في أمر اتصالهم بالإسماعيلية يشيدون بذكر قوة المخيلة ويبينون ما لها من أثر في الظواهر النفسية المختلفة، وخاصة في المنامات والأحلام والوحي والإلهام[١].

ويلخص لنا الغزالي في رده على الباطنية معتقدهم في النبوات قائلاً إنهم يذهبون إلى «أن النبي عبارة عن شخص فاض عليه من السابق، بواسطة المثالي، قوة قدسية صافية، مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية في المنام، حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل، إما صريحًا بعينه أو مدرجًا تحت مثال يناسبه مناسبة ما فيفتقر فيه إلى التعبير. إلا أن النبي هو المستعد لذلك في اليقظة، فلذلك يدرك الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وصفاء القوة النبوية، كما ينطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الأجسام الصقلية»[٢]. ويضيف الغزالي أن هذه الآراء كلها مأخوذة عن الفلاسفة، وهذه ملاحظة لا تقبل الشك ولا الإنكار[٣].

---

(١) إخوان الصفا، رسائل، جـ٣، ص ٣٨٥ - ٣٩١، جـ٤، ص ١٥٩ - ١٦٤.

(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، ص٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

وقد تأثر الإسماعيلية بالأفكار الفلسفية في غير موضع، إلا أن نظرية النبوة على الخصوص راقتهم إلى حد كبير وصادفت هوى في نفوسهم، فإنها لا توضح النبوة فحسب، بل تشرح فكرة الإمامة التي قامت عليها دعوتهم، وقد قدمنا أن الفارابي يصرح بأن الإمام والنبي والفيلسوف يرمون إلى غاية واحدة، ويستمدون تعاليمهم من مصدر مشترك ألا وهو العقل الفعَّال[١]. وإذا كان بعض الإسماعيلية قد أخذ على عاتقه أن يرد على منكري النبوة فهو في الوقت نفسه يدفع شبهًا يمكن أن توجه إلى الإمامة. فنظرية النبوة الفارابية أساس علمي متين بنى عليه الإسماعيليون كثيرًا من تعاليمهم، ولم يزيدوا عليها شيئًا إلا أنهم تأولوا بعض النصوص التي سكت عنها الفارابي، فقالوا مثلاً إن جبريل هو العقل الذي يفيض على الأنبياء بالمعلومات، وإن القرآن تعبير عن المعارف التي فاضت على النبي ﷺ من هذا المصدر[٢].

٥- انتقالها إلى التفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي

الآن وقد لخصنا في اختصار أثر نظرية النبوة في القرون الوسطى الإسلامية، يجدر بنا أن نولي وجهنا شطر القرون الوسطى اليهودية والنصرانية لنبين: هل تمكنت هذه النظرية من النفوذ إليها؟ وسنكتفي من بين مفكري

(١) ص ٧٥، ٧٦، ٩٩ (= ص ٥٤، ٥٦، ٦٧).
(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، ص ٩.

اليهود بموسى بن ميمون الذي يعلن في صراحة تلمذته للفارابي وابن سينا[١]، ونشير بين المسيحيين إلى ألبير الأكبر فقط الذي كثيرًا ما ورد اسم الفارابي في مؤلفاته اللاتينية[٢].

(أ) استمساك ابن ميمون بها

فأما ابن ميمون فلا نظن أن واحدًا من رجال الفلسفة المدرسية- اللهم إلا ابن سينا- قد استمسك بنظرية النبوة الفارابية وعني بها مثل عنايته، فقد وقف عليها في الجزء الثاني من كتابه «دلالة الحائرين» نحو مائة صفحة أو يزيد، وبذل جهده في التوفيق بينها وبين الديانة الموسوية[٣]. وترجع الآراء المتعلقة بالنبوة في نظره إلى ثلاثة أقسام. فطائفة ترى أن النبي مجرد شخص اصطفاه الله من بين خلقه وكلفه بمهمة خاصة، سواء أكان عالمًا أم جاهلاً، صغيرًا أم كبيرًا، فلا يشترط فيه أي شرط ما دام الله قد اختاره، اللهم إلا أن يكون حسن السلوك سامي الأخلاق. ويرى المشاؤون- ويعني بهم ابن ميمون، فيما نعتقد، الفارابي وابن سينا- أن النبوة تستلزم كمالاً في الطبيعة الإنسانية، وسموًّا في المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية، فليس لكل شخص إذن أن يكون نبيًّا، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة.

---

(١) إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون، ص ٦٤.

(٢) Madkour, *La place*, p. 2.

(٣) Maïmonide, *Guide*, T. II, p. 259-294.

والرأي الذي ينحاز إليه الفيلسوف اليهودي هو أن النبي إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين[١]. ولا بد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعَّال وتقفه على الأمور المستقبلة كأنما هي أشياء محسوسة ملموسة[٢]. وعلى قدر ما تعظم المخيلة ويزيد اتصالها بالعالم العلوي تسمو الإلهامات النبوية وتتنوع، ومن هنا تفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم، واختلف ما يوحى إليهم تبعًا لذلك[٣]. فقوة المخيلة إذن ذات أثر كبير في الكشف والإلهام وشرط أساسي في كل من يرقى إلى مرتبة النبوة[٤]، وينبغي أن تتوفر لدى النبي أيضًا إلى جانب مخيلته قوى عقلية عظيمة؛ لأن المخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعَّال إن لم يكن في معونتها قوى فكرية ممتازة[٥]. هذه الملاحظات على اختصارها تكفي للبرهنة على أن ابن ميمون اعتنق في إخلاص نظرية الفارابي في النبوة.

(ب) ورودها لدى ألبير الأكبر

أما ألبير الأكبر فقد أثرت فيه الآراء الفارابية عامة من نواح كثيرة، فهو يقول بنظرية في السعادة لا تختلف كثيرًا عما ذهب إليه الفارابي، ويقرر أن الإنسان متى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد أصبح على اتصال دائم بالعالم الروحاني،

(١) *Ibid*., p. 298.
(٢) *Ibid*., p. 333 et suiv.
(٣) *Ibid*., p. 333.
(٤) *Ibid*., p. 332.
(٥) *Ibid*., p. 313.

وأضحى إلى حد ما شبيهًا بالله، ووقف على المعارف المختلفة، وفاز بغبطة لا نظير لها[١]. ويحلل من جهة أخرى نظرية النبوة تحليلاً سيكولوجيًا يتفق اتفاقًا تامًا مع ما جاء به الفارابي[٢]. كل هذا يثبت- كما لاحظ رينان من قبل- إلى أي حد نفذت اللغة العربية والنظريات الإسلامية الخطيرة إلى المدرسة الألبيرية[٣]. وسهل علينا أن نحدد على وجه التقريب المصدر الذي استقى منه ألبير نظرية النبوة الفارابية، فإنه لا يبعد أن يكون قد قرأ عنها شيئًا فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية، أو كتاب «دلالة الحائرين» الذي أحرز منزلة عظيمة في مختلف المدارس المسيحية.

٦- امتدادها إلى التاريخ الحديث

لم يقف أثر هذه النظرية عند القرون الوسطى، بل جاوزها إلى التاريخ الحديث؛ ومن بين المفكرين المحدثين في الغرب والشرق من حاولوا تفسير النبوة تفسيرًا يمت إليها بصلة. ونكتفي بين الغربيين بإسبينوزا الذي أشرنا من قبل إلى أنه يلتقي مع فلاسفة الإسلام في نقط كثيرة[٤]، وبين الشرقيين بشخصيتين لهما شأنهما في نهضة العالم الإسلامي الأخيرة وتقدمه العلمي والأدبي، ونعني بهما السيد جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام.

---

(١) Renan, *Averroès*, p. 235.
(٢) *Ibid*.
(٣) *Ibid*.
(٤) ص ٦٧ (= ص ٨٩).

ولم يحاول حتى اليوم- في جد- ربط آراء هذين المصلحين بنظريات مفكري الإسلام الأول ربطًا واضحًا، إذا ما تركنا جانبًا تلك الموازنات التي عقدت بينهما، أو التي ترمي إلى إيجاد علاقة بين الأستاذ الإمام من جانب، وابن قيم الجوزية وابن تيمية والغزالي من جانب آخر[١]. على أنه إن صح أن آراءهما الدينية قد قورنت بنظائرها لدى الأئمة السابقين، فإن بحوثهما العقلية لا تزال غير واضحة الصلة بنظريات فلاسفة الإسلام[٢]. وخطأ أن يظن أن هذه الصلة مقطوعة أو معدومة، فإنهما إنما نهلا أولاً من المصادر العربية، وفي «مجلة العروة الوثقى» ما يشهد بأنهما كانا يدعوان إلى دراسة فلاسفة الإسلام وتفهم أفكارهم[٣].

(أ) أهميتها في فلسفة إسبينوزا

كلنا يعلم أن الصلة بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، شغلت الفلاسفة المحدثين، كما كانت حجر الزاوية في فلسفة القرون الوسطى. وقد وقف إسبينوزا على هذا الموضوع كتابًا مستقلاً غير معروف من جمهور القراء؛ لأن كتابه الآخر المشهور «الأخلاق» طغى عليه، ونعني به «رسالته الدينية السياسية» التي تتمم في رأينا مذهبه الفلسفي. ذلك لأنه إذا كان «كتاب الأخلاق» يوضح

---

(١) "Muhammad Abdo", dans *Encyc. de l'Islam*.

(٢) لا يفوتنا أن نشير هنا إلى بحث مستوعب عن الأستاذ الإمام وضعه أخيرًا باللغة الفرنسية الدكتور عثمان أمين وعنوانه: *Muhammad Abduh*, Le Caire, 1944.

(٣) مجلة العروة الوثقى، المقالة الرابعة.

الحقائق العقلية، فإن هذه «الرسالة» تشرح الحقائق النقلية. وهذان الضربان من الحقائق متميزان عند إسبينوزا ومستقلان تمام الاستقلال، ويقابلان علمين منفصلين: الحقيقة العقلية موضوع الفلسفة، والحقيقة النقلية موضوع علم الإلهيات.

وإسبينوزا فيلسوف وعالم إلهيات في آن واحد، فلا يستطيع أن يلغي إحدى هاتين الحقيقتين ولا أن يدمجها في الأخرى، بل يقرر أن كل واحدة منهما ضرورية ومطلقة النفوذ في مضمارها، والدين وإن لم يكن الحقيقة كلها حقيقي في ذاته ولا غنى للمجتمع عنه[١]. غير أن الحقيقة الدينية تعتمد رأسًا على الوحي والإلهام، فكيف يتم هذا الوحي وبأية وسيلة يستطيع الأنبياء الوصول إليه؟ هذا هو السؤال الذي حاول إسبينوزا أن يجيب عنه. وفي رأيه أنا إذا تتبعنا الكتب المقدسة جميعها، وجدنا أن الإلهامات النبوية المختلفة سواء أكانت عبارات صريحة أم صورًا رمزية إنما تتم بواسطة مخيلة قوية[٢]. وعلى هذا لا تتطلب النبوة شرطًا آخر سوى أن يكون الأنبياء ذوي مخيلة نشيطة متنبهة[٣].

لا يمكننا أن نمر بهذه الآراء دون أن نفكر على الفور في الفارابي وفي الدراسات الفلسفية الإسلامية واليهودية في القرون الوسطى. حقًّا إن المعرفة الناتجة عن الوحي والإلهام لا تساوي في نظر إسبينوزا المعرفة العقلية، مع أنهما

(١) Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1912, p. 336-337.

(٢) Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 18.

(٣) *Ibid.*, p. 24.

عند الفارابي وابن سينا متساويتان ومتكافئتان. ولعل هذا راجع إلى أن إسبينوزا فيلسوف قبل أن يكون لاهوتيًّا، وديكارتي قبل أن يكون فارابيًّا، ولا شك في أن الأفكار الواضحة المتميزة هي وحدها عند ديكارت سبيل المعرفة اليقينية، ولكن بالرغم من هذا الخلاف يتفق الفيلسوف العربي والفيلسوف اليهودي على أن قوة المخيلة شرط أساسي في النبوة.

وهنا نتساءل: هل هذا الاتفاق مجرد مصادفة أو أخذ إسبينوزا عن الفارابي بعض آرائه في النبوة؟ إذ لاحظنا في أن الأول درس في عناية مؤلفات ابن ميمون، أمكننا أن ندرك الصلة بين الأفكار الإسبينوزية ونظرية النبوة الفارابية. ونحن نلحظ من جهة أخرى أن مذهب السببية عند الفيلسوفين متحد، وأنهما يقبلان فكرة التنبؤ بالغيب دون أن يكون لها أي أثر في مجرى القوانين الطبيعية. ففي مقدور ذوي النفوس الممتازة أن يقفوا أثناء اليقظة أو في حالة النوم على الأمور المستقبلة، ويتكهنوا ببعض الحوادث التي ستحصل غدًا أو بعد غد لا محالة[(١)]. ونحن لا نذهب مطلقًا إلى أن إسبينوزا أخذ عن الفارابي مباشرة؛ لأنه ما كان يعرف العربية، ولكن ليس ببعيد أن يكون قد وقف على شيء مما ترجم من كتب فلاسفة الإسلام إلى اللاتينية، ومن المحقق على كل حال أن استقى بعض الأفكار الإسلامية من مصدر ثابت، هو كتاب «دلالة الحائرين» لابن ميمون، وفي هذا الكتاب كما قدمنا قسط وافر عن نظرية النبوة.

---

(١) Brochard, *Etudes*, p. 335.

(ب) النبوة في رأي جمال الدين الأفغاني

لم يخلف لنا السيد مؤلفات كثيرة نستطيع أن نقف منها على آرائه ونظرياته، وفيها وراء «رسالته في الرد على الدهريين»، «وتاريخه للأفغان» لا نكاد نجد له إلا مقالات متفرقة في «العروة الوثقى» وفي بعض الصحف والمجلات المعاصرة[١]. وكأنه اكتفى بأن يلقن أتباعه وتلاميذه تعاليمه دون أن يودعها بطون الكتب، شأن سقراط وطائفة من المصلحين. هذا إلى أن حياة الاضطراب والرحلة والانتقال التي قضاها ما كانت تسمح له بالهدوء الكافي للبحث والتأليف.

ومهما يكن فقد أدلى في موضوع النبوة بآراء جديرة بأن نشير إليها هنا. وذلك أنه أثناء مقامه الأول في القسطنطينية سنة ١٨٧٠، دعي لإلقاء محاضرة في «دار الفنون»، ويظهر أنه شاء أن يكون موضوع المحاضرة متناسبًا مع المكان الذي ألقيت فيه، لهذا تحدث عن فائدة الفنون. وفي ثنايا هذا الحديث شبه المجتمع بجسم متصل الأعضاء، ولكل عضو وظيفة خاصة. ثم انتقل إلى أنه لا حياة للجسم بدون الروح، وروح المجتمع هي النبوة أو الحكمة، فالنبي والحكيم منه بمثابة الروح من البدن، وكل ما بينهما من فارق، هو أن النبوة منحة إلهية لا تنالها يد الكاسب، بل يختص الله بها من يشاء من عباده، ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام/ ١٢٤]، في حين أن الحكمة تنال بالبحث والنظر. وفوق ذلك النبي معصوم من الخطأ والزلل، والحكيم يجوز عليه ذلك ويقع فيه[٢].

(١) Goldziher, "Djamâl al-Din", dans *Encyc. de l'Islam*, T. I, p. 1039.

(٢) *Ibid.*, 1037 ; Browne, *The Persian Revolution*, p.7.

وأول شيء يستخلص من هذا التشبيه أن النبي عضو- وعضو هام- من أعضاء المجتمع الإنساني، وأن النبوة وظيفة من الوظائف الضرورية لهذا المجتمع. وفي هذا ما هيأ السبيل لشيخ الإسلام حسن فهمي أن يثيرها شعواء على السيد، متهمًا إياه بأنه يزعم أن النبوة فن وأن النبي صانع. وقد أحدثت هذه التهمة ضجة عنيفة في صحف الشرق المختلفة، وترتب عليها أن أرغم السيد على مفارقة إستانبول سنة ١٨٧١[1].

وبصرف النظر عن هذه الحملة الباطلة التي أثارتها عوامل الحقد والحسد، والتي لم يكن لها أساس من الواقع والحقيقة في شيء، فإنا نلاحظ أن السيد يلتقي مع الفارابي في نقطتين هامتين: فهو يوضح أولاً مهمة النبي الاجتماعية والسياسية، وهذه مسألة يعد الفارابي من أول من صورها في الإسلام بصورة علمية، ويمكننا أن نلخص كتابة «آراء أهل المدينة الفاضلة» في أنه دعم لفكرة النبوة على أساس من «جمهورية» أفلاطون وعلم النفس عند أرسطو. والسيد وهو مصطلح ديني وسياسي لا بد له أن يحتذي هذه الخطا ويسير على هذا النهج.

ومن جهة أخرى لا يفوتنا أن نشير إلى أن النبي والحكيم يقتربان عند هذين المفكرين إلى حد كبير، فهما روح المجتمع ومبعث الحياة والإصلاح. نعم إن السيد يفرق بينهما من ناحية الكسب والعصمة، في حين أن الفارابي لم يوضح القول في الأول وأغفل الثانية بتاتًا، وبدا كأنه يسوي بين النبي والفيلسوف

(١) جورجي زيدان، مشاهير الشرق، جـ٢، ص ٥٤ – ٦٦.

من جميع الوجوه. ولكن يجدر بنا ألا ننسى أن الفارابي كان يصعد بالحكيم إلى مستوى هو العصمة بعينها لا يمكن أن يتصور فيه الزلل، ولهذا لم يفرق بينه وبين النبي في هذه النقطة. وفوق هذا ينبغي أن نلاحظ أنه إذا كان السيد قد جهر بهذه التفرقة فما ذاك إلا لأنه متأثر بعصره وبيئته، وبالحملات التي وجهت من قبل إلى البحث العقلي، إذ إنه يعود إلى موضوع الحكمة بعد سبعة قرون قضاها المسلمون في مطاردة الفلسفة والفلاسفة، فلم يكن في مقدوره أن يدعو للحكمة دعوة صريحة ولا أن يثبت لها حقًّا في الحياة مكتملاً من كل نواحيه.

وكيفما كانت الفروق بينه وبين فلاسفة الإسلام السابقين فلا شك في أنه قرب المسافة بين النبي والحكيم، وعدهما معًا مصدر تقويم وإصلاح، وهاتان الفكرتان فارابيتان في أصلهما، سواء أكانتا مستمدتين مباشرة من كتب الفارابي أم بالواسطة من مصدر آخر. وقد أسهم السيد في نصرة الفلسفة والأخذ بيدها، وساعد على إحياء دراستها في الشرق بعد أن كان الناس قد انصرفوا عنها زمنًا.

(ج) تفسير الأستاذ الإمام لها

لم يكن الإمام في تأثره بفلاسفة الإسلام أقل وضوحًا من شيخه وصديقه السيد جمال الدين، فقد قرأ ابن سينا واشترك بنفسه في إحياء الدراسات الفلسفية القديمة المهجورة، وفي نشره لكتاب «البصائر النصيرية» ما يشهد بذلك. هذا إلى أنه، وإن اشترك مع السيد في فكرة التجديد والإصلاح، يخالفه في بعض

الوسائل الموصلة إلى تحقيقها، فبينما السيد مجدد طموح يريد الوصول سريعًا وعن طريق السياسية، إذ بالأستاذ الإمام يعتقد أن طبيعة الأشياء تأبى الطفرة، وأن الإصلاح يستلزم خطوات رزينة، وتدرجًا معقولاً، ودعائم ثابتة من الأخلاق والدين.

لهذا اتجه أولاً نحو التعاليم الدينية، محاولاً أن يصوغها في القالب الذي يتفق وروح العصر، وأن يصعد بها إلى ما كان عليه السلف الأول[١]. فقد كان على يقين مما لحق الإسلام من أفكار فاسدة صورته بصورة معيبة، ووقفت حجر عثرة في سبيل نهوض المسلمين وتقدمهم. ولم ير بدًّا من محاربة هذه الأباطيل والترهات والقضاء على البدع والخرافات، والأخذ بيد التفكير الحر الطليق تحت راية الدين الصحيح؛ وأثره في هذه الناحية أوضح من أن ينوء به. وفي رأيه أن العلم والدين لا يختلفان مطلقًا، بل يجب أن يتضافرا على غاية واحدة هي تهذيب الإنسانية وترفيهها وإسعادها[٢]. فالدين يحول دون الإنسان والزيغ الذي يقود إلى عقل جامح، والعلم يوضح الأصول الدينية ويبين أنها لا تتنافى مع المبادئ العقلية. ولن نستطيع الإدلاء هنا بكل أفكار الأستاذ الإمام الدينية، ونكتفي بأن نلخص رأيه في النبوة، كي تتبين وجوه الشبه بينه وبين ما قال به فلاسفة الإسلام السابقون.

---

(١) "Muhammad Abdo", dans *Encyc. de l'Islam*.

(٢) محمد عبده، الإسلام والنصرانية.

يقف الأستاذ الإمام على هذا الموضوع ثلث «رسالة التوحيد» المشهورة أو يزيد، وفيها يتحدث عن الرسالة العامة وحاجة البشر إلى الرسل، وإمكان الوحي ووقوعه، ووظيفة الرسل، ورسالة محمد ﷺ. ويصرح بأن الإنسان مدني بطبعه محتاج إلى المخالطة والمعاشرة، وعلى كل فرد من أفراد المجتمع واجب يؤديه، وحق يطالب به[١]. بيد أن الأفراد قد يخلطون الحقوق بالواجبات، ويتهاونون فيما كلفوا به مسرفين كل الإسراف فيما يدعونه لأنفسهم من حقوق، فتعم الفوضى وينتشر الفساد. ويصبح المجتمع في حاجة ماسة إلى قيام بعض أفراده هداة ومرشدين، يبينون للناس النافع والضار، ويميزون لهم الخير من الشر، ويعلمونهم ما شاء الله أن يصلح به معاشهم ومعادهم، وما أراد أن يقفهم عليه من شؤون ذاته وكمال صفاته؛ وهؤلاء هم الأنبياء والمرسلون - صلوات الله عليهم[٢]. فبعثتهم من متممات كون الإنسان، ومن أهم حاجة في بقائه، ومنزلتها من النوع الإنساني منزلة العقل من الشخص؛ منحة أتمها الله لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل[٣].

وليس غريبًا أن يختص الله بعض خلقه بالوحي والإلهام، فقد سمت نفوسهم وأصبحوا أهلاً للفيض الإلهي والكشف الرباني، وبديهي أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضًا، ولا يدرك الأدنى منها الأعلى إلا على وجه

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ٧٣ - ٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٢- ٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

الإجمال. وليس هذا التفاوت نتيجة الاختلاف في التعليم فحسب، بل كثيرًا ما كان أثرًا من آثار الاختلاف في الفطرة التي تخضع لقوانين الكسب والاختيار. ولا يزال المرء يرقى في الكمال حتى يبدو البعيد له قريبًا، وتنفتح أمامه حجب الغيب[١]. يقول الأستاذ الإمام: «فإذا سلم - ولا محيص من التسليم- بما أسلفنا من المقدمات، فمن ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها، ألا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصول الفطرة ما تستعد به، من محض الفيض الإلهي، لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحًا على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم»[٢].

لا نظننا في حاجة أن نشير إلى أن كثيرًا من هذه المعاني التي يرددها الأستاذ الإمام قال بها السيد جمال الدين: فمهمة النبي في رأيهما أخلاقية اجتماعية، ووظيفته تنحصر في تربية الشعوب والسير بها نحو الطريق القويم، وإن كان السيد قد اعتبر النبي روح المجتمع الإنساني فالأستاذ الإمام عده عقله. ولا نظننا مغالين إذا قلنا إن الإمام يعود بنا إلى عهد الفارابي وابن سينا اللذين كانا يفسران النبوة تفسيرًا علميًّا سيكلوجيًّا. وهو يميل دائمًا كما قدمنا إلى أن يرجع

---

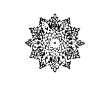
(١) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

التعاليم الإسلامية إلى الحال الزاهرة التي كان عليها السلف الأول. وفي كثير من آرائه ما يقربه من هذين الفيلسوفين، وما يدفعنا لأن ندرس العلاقة بينه وبينهما في شكل أكمل وعلى صورة أوضح. فهو يقرر مثلهم أن التعاليم والأوامر الدينية يراد بها الشعوب وعامة الناس، في حين أن الفلسفة إن صلحت غذاء لطائفة معينة فليس في مقدور الجميع استساغتها. ويقول بالأسباب الطبيعية التي أنكرها أهل السنة ملاحظًا كما لاحظ فلاسفة الإسلام من قبل، أنها لاتتنافى مع قدرة الله واختياره في شيء. وفي اختصار يتفق الإمام مع الفارابي في محاولته التوفيق بين العقل والنقل، بين العلم والدين، وهذه المحاولة تدور حول نقط تكاد تكون محدودة، وفي هذا ما قربه إليهم وربطه بهم.

* * *

تتبعنا نظرية النبوة منذ نشأتها، أعني في القرن العاشر الميلادي، إلى أن وصلنا بها إلى أوائل القرن العشرين؛ ونأمل أن نكون قد وفقنا لبيان أثرها في الشرق والغرب، في التاريخ المتوسط والحديث. وفي هذا ما يحفز إلى إحياء الدراسات الفلسفية الإسلامية، فقد بدت وثيقة الصلة بمدارس مختلفة وعهود متتالية، وفي بحوث القرون الوسطى- كما لاحظ ليبنتز- درر نفيسة، لا يصح إغفالها. على أن نهضتنا العقلية والفكرية لا يمكن أن تؤسس على أساس صالح إلا إن ربط فيها الحاضر بالماضي، واتصلت حلقات التفكير الإسلامي بعضها ببعض، ولنا فيما صنعه الأستاذ الإمام أسوة حسنة.



الفصل الرابع
النفس وخلودها عند ابن سينا

النفس سر الله في خلقه وآيته في عباده، ولغز الإنسانية الذي لم يحل بعد، وقد لا يحل يومًا ما. هي مصدر المعارف المختلفة والمعلومات التي لا حصر لها، ولكنها لم تسم بعد إلى أن تعرف حقيقتها معرفة صادقة يقينية؛ وهي أيضًا منبع الأفكار الواضحة الجلية، إلا أن فكرتها عن ذاتها مشوبة بقدر كبير من الغموض والإبهام. ومع هذا فالإنسان منذ نشأته توّاق إلى تعرفها جادّ في تفهمها، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده في إدراك كنهها والوقوف في أمرها. وبوده أن يعرف في دقة ماهيتها، ويدرك الصلة بينها وبين الجسم، ويتبين مصيرها ومآلها.

وكيف لا وهو طُلعة يحب أن يعرف كل شيء، وهو في معرفة الأشياء المجهولة والأمور الخفية أرغب. وإذا كان قد خطا خطوات فسيحة في سبيل فهم الطبيعة إلى أنه مدني بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن إخوانه وذويه، ومعرفته لنفسه كثيرًا ما تعينه على تفهم بني جنسه. وكم بذل الأخلاقيون والمربون من جهد في البحث عن الميول والاستعدادات الفطرية التي يقوم عليها التهذيب والتثقيف، والتي تصلح أساسًا للتعليم والتربية، والأديان والشرائع تخاطب

النفوس قبل أن تخاطب الأبدان، وتتجه إلى الأرواح أكثر مما تتجه إلى الأجسام، والثواب والعقاب والمسؤولية الأخلاقية والدينية بوجه عام تدعو إلى التفكير في الروح وخلودها ومآلها بعد مفارقة البدن. ففي أحوال الإنسان الفردية وظروفه الاجتماعية، وفي بحوثه العلمية، وتعاليمه الدينية، ما يدفعه إلى كشف ذلك السر الذي أودعه الله فيه، والذي آمن به الناس دون أن يروه.

١- موضوع النفس في العالم الإسلامي

لهذا لم يكن غريبًا أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين في مختلف العصور، وليس ثمة فيلسوف إلا أدلى فيه برأي وتعرض له بشيء من التحليل، وربما كان في تاريخه ما يلخص تاريخ الفلسفة بأسرها. والإسلام الذي جاء ليوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها أو يغض النظر عنها، والذي دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو ينكرها؛ وهو في اختصار دين وعقيدة قبل أن يكون حضارة ومدنية. لذلك خاطب النفوس منذ الدعوة الأولى، ووجه النظر إليها، وما إن انتقلت إليه تعاليم الحضارات السابقة من مصرية ويونانية وفارسية وهندية، حتى أخذ مفكروه يتوسعون في دراسة النفس، ويبحثون عن أحوالها وخصائصها، وأثاروا بوجه خاص حول خلودها وتناسخها ألوانًا من الجدل والنقاش.

(أ) الكتاب والسنة

إذا رجعنا إلى هذين المصدرين الأولين، وجدناهما يعرضان لموضوع النفس غير مرة، ويتحدثان عنه في عدة مناسبات. فيشير القرآن مثلاً إلى أن الروح[(١)] مبعث الحياة، وأنها مستمدة من الله، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[ص/ ٧١- ٧٢]؛ وأنها سر الله في خلقه، فلا يدهش البشر وهم محدودو العلم إذا لم يقفوا على كنهها وحقيقتها، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[الإسراء/ ٨٥]. ويحذر من شهوات النفس وأهوائها، مشيدًا بالنفس اللوامة التي ترتدع عن الرذائل وتأباها، ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴿١﴾ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾[القيامة/١- ٢]. ويؤذن بأن النفوس درجات، أسماها مرتبة النفس المطمئنة التي خاطبها قائلاً: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِي فِي عِبَٰدِي ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِي جَنَّتِي﴾[الفجر/ ٢٧- ٣٠]. ويقرر أن

(١) يكاد يكون استعمال كلمة «روح» في الجاهلية مقصورًا على مدلولها اللفظي، وهو ريح ورائحة، فلم يكن يفهم منها معنى النفس. وأول ما يلحظ هذا المعنى في القرآن والحديث، فاستعمل لفظ الروح فيهما بمعنى النفس، وبالعكس، وإن كان القرآن يريد بالروح أحيانًا الجن والملائكة، ثم سارت الكلمتان بعد هذا تقتربان أو تبتعدان. ومن هنا نشأ النقاش بين مفكري الإسلام في مدلولهما هل هو متحد أو مختلف، ونحن نطلقهما هنا بوجه عام إطلاقًا مشتركًا. وقد وضح مكدونلد المعاني المختلفة التي تواردت عليهما في بحث مستفيض، لخص تلخيصًا وافيًا في الفصل المعقود لكلمة «نفس» بدائرة المعارف الإسلامية، انظر: Macdonald, "The Development of the Idea of Spirit", in *Acta Orientalia*, 1931, p. 307-351; "Nafs", *Encyc. de l'Islam*.

النفوس جميعًا مردها إلى الله، ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [الزمر/ ٤٢].

وفي السنة، على الرغم من تحفظها في توضيح حقيقة النفس، أحاديث تشير إلى الأصل الذي صدرت عنه الأرواح، وأن وجودها سابق على وجود البدن: «الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف». وأخرى تعرض لمصيرها بعد الموت فتبين موقفها من سؤال الملكين وما تحس به في القبر من نعيم مقيم أو عذاب دائم، وتصور تزاور أرواح الموتى فيما بينها، ومدى استئناسها بمن يزورها من الأحياء: «ما من أحد يزور قبر أخيه ويجلس عنده إلا استأنس به ورد عليه حتى يقوم»(١). وثالثة تفسح للأحلام مجالاً، وتميز بين الرؤيا الصادقة والكاذبة: «كان ﷺ لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح»، «الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة»، «من رآني فقد رآني حقًّا»(٢).

وإذا كانت هذه الآيات والأحاديث قد أخذت على ظاهرها في الصدر الأول، فإنها لم تلبث أن فتحت بعد ذلك باب مناقشة وبحث طويل، خصوصًا يوم أن نقلت إلى الإسلام تعاليم الأمم الأخرى. على أنها في وضعها هذا كانت أساسًا لدراسات إسلامية مستفيضة حول الأحلام وتعبيرها، أو بعض

(١) ابن قيم الجوزية، كتاب الروح، حيدر آباد ١٣٢٤هـ، ص ٩ - ٦٢.

(٢) صحيح البخاري، باب «تعبير الرؤيا والأحلام».

السمعيات من بيان أصل الروح وسبقها على الجسد، وعودتها إليه بعد الموت، وسؤال الملكين، وعذاب القبر[١]. والسمعيات من أوسع أبواب علم الكلام تأثرًا بالأفكار الأجنبية، وخاصة بالإسرائيليات والنصرانيات، وللخيال والوضع فيها مجال فسيح، إرضاء للجماهير أو رغبة في التهويل والتحذير.

(ب) المصادر الأجنبية

أشرنا من قبل إلى أن موضوع النفس شغل الباحثين على اختلافهم، وعني به الإنسان منذ نشأته. والفكر الشرقي القديم يدور في جزئه الأعظم حول النفس في أصلها ومعادها ووسائل تهذيبها وتطهيرها. فقدماء المصريين شديدو الاعتقاد بالعالم الآخر، وفي «كتاب الموتى» ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيمانًا جازمًا بالخلود. وكان الإسرائيليون يقولون إن الإنسان مركب من نفس وجسم، وأن الجسم يعود إلى التراب، والنفس ترجع إلى الله لتثاب أو تعاقب، ودين زاردشت، الذي يعد أشهر مظهر للتفكير الفارسي قبل الميلاد، إنما يصوّر العالم على أنه مجموعة أرواح بعضها خيِّرة والأخرى شريرة، وهي في نضال مستمر إلى أن يقدر في آخر الأزمان لروح الخير الانتصار والغلبة. وحكمة البراهمة تتلخص في تجدد النفس وتخلصها من البدن، لكي تفنى في براهما وهو «الحقيقة بالذات»؛ ومن لم يصل إلى هذا التجرد بقيت نفسه حائرة تتنقل من بدن إلى بدن، في رحلة لا تنقطع «وتناسخ أو تقمص» لا حد له.

---

(١) يعد كتاب ابن قيم الجوزية الآنف الذكر صورة مستوعبة من صور هذه السمعيات.

ولا نزاع في أن كثيرًا من هذه الأفكار قد انتقل إلى العالم الإسلامي بحكم الجوار والمخالطة. ودون أن نعرض للتعاليم اليهودية والنصرانية التي سرت إلى العرب قبل الإسلام وتأكدت بعده، ولا للمخلفات المصرية القديمة التي كانت قد تلاشت يوم أن أخذ الإسلام ينشر دعوته في الديار المصرية، نشير فقط إلى بعض الآراء الفارسية والهندية. فقد كان للديانة الزرادشتية والمانوية صلة واضحة بالعالم الإسلامي، ولجانبها الروحي دخل في تفكير المسلمين وآرائهم، وكيف لا وقد اعتنق الإسلام كثير من الفرس، ومن الزرادشتيين بوجه خاص، فكان طبيعيًّا أن يحمل هؤلاء معهم مذاهبهم وتعاليمهم. ولم لا نذهب إلى أن هناك علاقة بين ما كان يجري على لسان المسلمين من نقاش حول تحليق الروح على البدن بعد الموت، وخلاف على الحشر هل هو بالأرواح أو بالأجساد، وبين ما دار قبلُ لدى المانويين والمزدكيين من جدل في هذا الموضوع؟

أما الثقافة الهندية فقط اتصل بها المسلمون بواسطة الفرس، أو مباشرة عن طريق التجارة والفتح. وقد بدءوا غزو الهند في أخريات القرن الأول الهجري، وتوسعوا في ذلك في أوائل القرن الثاني، وللثقافة الهندية في نظرهم منزلة ممتازة على كثير من الثقافات القديمة، فكانوا يعتدّون برياضيات الهنود، وصناعاتهم العجيبة، وحكمتهم المقدسة[1]، وللنفس في حكمة الهند مقام معلوم، وإذا ما ذكرت ذكر أصلها ومنشؤها، ومصيرها ومآلها، وطهرها وتجردها، أو تناسخها

(١) الجاحظ، رسائل، ص ٧٣؛ المسعودي، مروج الذهب، جـ١، ص ٣٥ وما بعدها؛ القفطي، ص ٢٧.

وتقمصها. والتناسخ بوجه خاص أهم آرائهم النفسية، ودعامة من دعائم عقيدتهم الدينية، يرتبط بفكرة الثواب والعقاب والجنة والنار، وقديما قال البيروني بحق: «كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يك منها، ولم يعد من جملتها»[١].

ولسنا هنا بصدد أن نبين ما إذا كانت نظرية التناسخ التي قال بها فيثاغورس مبتكرة أو ترجع إلى أصل هندي، وهي وإن كانت قد عرفت في العالم الإسلامي لم تؤثر فيه تأثير نظرية التناسخ الهندية، وقد عرف المسلمون هذه الأخيرة رأسًا أو عن طريق الفرس، وكان لها صدى في مدارسهم وبين بعض مفكريهم: فأخذ بها السبئية أتباع عبد الله بن سبأ، والحائطية أصحاب عبد الله بن حائط الذي انفصل عن النظّام، والنصيرية إحدى الفرق الشيعية المشهورة، وتعصب لها أبو مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب. وفي رأي هؤلاء جميعًا أن الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد، وإن لم يكن من نوع الأجساد التي فارقتها، ويعتقد النصيرية أن من لم يؤمن بعلي يعود إلى الدنيا بعد موته جملاً أو بغلاً أو حمارًا أو كلبًا، وبمثل هذا يقول عوام الدروز[٢].

(١) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص ٢٤؛ وللبيروني هنا شأنه فقد سافر إلى الهند في القرن الرابع الهجري، وعاش بين أهله زمنا، وتعلم السنسكريتية لغة البلاد الأصلية، فهو إنما يحكم من خبرة وينقل عن رؤية.

(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج١، ص ٢٣٦، ٢٤٢.

ولقد تناول اليونانيون أيضًا النفس بالدرس والبحث، وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة، فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص، والروحيون الذين ألَّهوها وأبعدوها عن عالم المادة، ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوي، ومنهم من وقف موقفًا وسطًا، فجعلها مزاجًا بين الجسم والروح، أو بخارًا حارًّا كما قال الرواقيون، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو وأتباعه. وقد درس كبار فلاسفة اليونان طائفة من الظواهر النفسية، وفرقوا بين الإحساس والتعقل؛ ووضعوا في ذلك كتبًا عديدة كان لها أثرها في العالم الإسلامي.

ومن أهم هذه الكتب «فيدون» و«طيماوس» لأفلاطون، و«كتاب النفس» و«الطبيعيات الصغرى» لأرسطو، و«الحس والمحسوس» لثاوفرسطس، و«كتاب النفس» للإسكندر الأفروديسي، وبعض الشروح والتعليقات على كتب أرسطو، وخاصة «كتاب النفس»، لثامسطيوس وسمبليقوس من رجال مدرسة الإسكندرية، والكتب الطبية وفي مقدمتها ما ألفه أبقراط وجالينوس. وهناك كتابان آخران، من أصل أفلوطيني، وهما «أثولوجيا أرسطوطاليس» أو «كتاب الربوبية»، و«كتاب الخير المحض»، ولهما شأنهما في دراسات المسلمين النفسية. وقد عرف العرب هذه الكتب عامة مباشرة أو بالواسطة، وأفادوا منها كثيرًا في بحوثهم السيكولوجية، وتأثروا بها تأثرًا واضحًا.

(جـ) المتكلمون والمتصوفة

لم تكد هذه الأفكار تنتقل إلى العالم الإسلامي، مضافة إلى ما ورد في الكتاب والسنة، حتى أخذ المسلمون يتوسعون في بحث موضوع النفس. وعلى الرغم من أن في تعاليم القرآن ما لا يشجع على هذا البحث، وأن بعض الفقهاء وعلى رأسهم مالك والشافعي حرَّموه، فإنا نجد ملاحظات شتى تدور حوله لدى الفرق الشيعية والسنية ومختلف المدارس الكلامية والصوفية[١]. ففرقة تتكلم عن هبوط النفس، وأخرى عن روحيتها، وثالثة تفضِّل العقل عليها؛ ورابعة تعتنق التناسخ مبينة كيفيته وغايته[٢]. فالإسماعيلية والقرامطة مثلاً أطالوا الحديث عن هبوط النفس، متأثرين في الغالب بما ورد في «أثولوجيا أرسطوطاليس»: وقد سبق لنا أن بينا أنه اعتنق فكرة التناسخ في الإسلام عدة فرق، من سبئية وحائطية ونصيرية[٣].

غير أن المتكلمين والمتصوفة يعتبرون أول من عرض لموضوع النفس في شيء من البسط والتفصيل، وكان لهم فيه آراء لا تخلو من غرابة وتناقض. فحاولوا أن يفسروا حقيقة النفوس ويبينوا أنواعها، وأن يثبتوا حدوثها وخلقها قبل أن تحل بالبدن، ويبرهنوا على خلودها وبقائها بعد مفارقة الجسم؛ وربما كان

---

(١) Massignon, *Recueil*, p. 131.

(٢) Madkour, *La place*, p. 161-162.

(٣) ص ١٢٣ (= ص ١٧١).

البحث في طبيعتها وخلودها من أوضح الأشياء لديهم، ومن الغريب أن متكلمي الإسلام اختلفوا في طبيعة النفس اختلافًا شبيهًا بذلك الذي أشرنا إليه من قبل عند فلاسفة اليونان، فنزع بعضهم إلى المادية المفرطة، وآخرون إلى الروحية الخالصة، وتوسط فريق ثالث بين المادية والروحية.

ومن الماديين من أنكر النفس جملة، أو قال إنها جسم أو عرض لجسم. وكان طبيعيًّا أن يكون أنصار مذهب الجوهر الفرد من هذا الفريق؛ لأنهم لا يرون في الوجود إلا الجوهر وأعراضه؛ والخلق المستمر الذي هو جزء متمم لهذه النظرية يقضي بأن يكون الجسم وأعراضه في تجدد دائم، فالله يخلق الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها دون انقطاع. وإذا بدأنا بأبي الهذيل العلاف- الواضع الأول لنظرية الجوهر الفرد في الإسلام- وجدناه يقرر أن النفس عرض الجسم وأن العرض لا يبقى زمانين؛ وإذن روح الإنسان في تغير مستمر[١]. وأبو الحسن الأشعري، الذي أعاد إلى هذه النظرية شيئًا من القوة بعد أن ضعفت، ينحو منحى ماديًّا، ويشك في روحية النفس[٢]. وتلميذه أبو بكر الباقلاني، الذي يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة: يذهب كذلك إلى أن الروح عرض وأنها ليست شيئًا آخر سوى الحياة؛ وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن[٣].

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٣٣٧؛ ابن قيم الجوزية، الروح، ص ١٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨١، ١٧٨، ٢٨٢.
(٣) المصدر نفسه.

وأما الروحيون فقالوا إن النفس ليست جسمًا ولا عرضًا لجسم، فلا طول لها ولا عرض، ولا مكان لها في الحقيقة، ولا تماس شيئًا ولا يماسها شيء، ولا تجوز عليها الحركة والسكون ولا الألوان ولا الطعوم. وكل ما يجوز عليها العلم والقدرة والحياة والإرادة والحب والكراهية، فهي تحرك البدن بإرادتها دون تماس، وكأنهم شاءوا بذلك أن يباعدوا بينها وبين الجسمية مباعدة تامة، ومن أنصار هذا الرأي بين المعتزلة معمر الذي كان يقول إن النفس علم خالص وإدارة خالصة، والعلاقة بينها وبين الجسم إنما تتم بواسطة ذلك الروح المنتشر في البدن[١]، وإمام الحرمين يعد بحق القائل الأول - بين الأشاعرة - بروحية النفس وخلودها، فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار، وبذا وضع دعائم نظرية الروح التي اعتنقها الغزالي وقدر لها أن تحيا بين عامة المسلمين إلى اليوم[٢].

وأما من توسطوا بين المادة والروحية، فقد تصوروا أن النفس مزاج وتأليف بين الطبائع الأربع، أو شكل البدن وتخطيطه، أو جسم لطيف داخل في البدن وسائر فيه[٣]. من هؤلاء الأطباء وبعض المشبهة والمجسمة، ورأيهم ككثير من الآراء الوسطى وعرضة للهجوم من الطرفين المتقابلين.

---

(١) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٦٤.
(٢) ابن قيم الجوزية، الروح، ص ٨١؛ وانظر أيضًا: Madkour, *La place*, p. 162-163.
(٣) الأشعري، مقالات، جـ٢ ص ٣٣٥؛ الرازي، محصل، ص ١٦٤.

وأما المتصوفة فصريحون كل الصراحة في قولهم بروحية النفس وبقائها، ذلك لأنها في نظرهم جوهر روحي مستمد من الله، وصورة من صوره في خلقه، ونوره في عباده، هي الإنسان على الحقيقة، لأنها تميزه من سائر الكائنات. وما دامت من أصل علوي، فإنها تنزع دائمًا إلى العودة إلى الأصل الذي صدرت عنه، حيث الصفاء والطهر؛ ولا يعوقها عن ذلك إلا أدران الجسم وشوائبه[١]. وفي الواقع أن التصوف لا أساس له إن أنكر وجود النفس، ولا ثمرة له ولا غاية إن لم يسلم بروحيتها وبقائها[٢]. وللمتصوفة فوق هذا ملاحظات وتجارب تكشف عن بعض الظواهر النفسية، كالعشق والحب واللذة والألم. وحديثهم عن «الأحوال» و«المقامات» يشتمل على آراء تتصل اتصالاً وثيقًا بعلم النفس الوجداني، أو تكوّن ما سموه «علم القلوب»، ومنها ما سبقوا به البحث المعاصر، ويكفي أنهم استخدموا «التأمل الباطني» قبل أن يتوسع فيه علماء النفس المحدثون.

غير أن هذه الآراء المختلفة أقرب إلى الخواطر المتناثرة والملاحظات المتفرقة منها إلى البحث المنظم، فلا تصل إلى درجة النظريات العلمية، ولا تكوّن دراسة تامة عن النفس وخواصها، ولكنها مهدت دون نزاع للدراسات الفلسفية التالية، وخلقت جوًّا كان له أثره في الفلاسفة. وهي، وإن كانت ترجع في قسط منها إلى أصول أجنبية ظاهرة، قد اصطبغت بصبغة إسلامية، وتلاقت مع كثير من المسائل التي أثارتها النصوص الدينية.

---

(١) De Boer, *Encyc. of Ethics*, T. II, p. 746.

(٢) Massignon, *Recueil*, p. 131-132.

(د) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا

لم تكد الأفكار الأجنبية تنتشر في العالم الإسلامي، حتى أخذ الأطباء والفلاسفة يساهمون بدورهم في موضوع النفس، فيلاحظون ويجربون أو يكتبون ويؤلفون وقد أضافت بحوثهم ثروة أخرى إلى ما جاء في العربية على لسان المتكلمين والمتصوفة، ومادة من تلك المواد التي صدر عنها ابن سينا وتأثر بها. ودون أن نقف طويلاً عند هؤلاء الباحثين على اختلافهم، نود أن نعطي فكرة مجملة عن أشهرهم وأهم آثارهم.

ففي عصر الترجمة الأولى نرى قسطا بن لوقا يضع «رسالة في الفرق بين النفس والروح»، وقد جمع فيها آراء مختلفة لأفلاطون وأرسطو وثاوفرسطس وجالينوس[١]. وفي القرن الثالث الهجري نجد الرازي- طبيب المسلمين غير مدافع- يحاول أن ينحو بالدراسات النفسية منحى عمليًا، ويرمي إلى أن يطبقها على الطب ويستخدمها في علاج بعض الأمراض؛ وفي كتابه «الطب الروحاني» ما يوضح ذلك[٢]. وفي القرن الرابع تحظى القاهرة بطبيعي ورياضي من أعظم رياضيي القرون الوسطى، هو ابن الهيثم معاصر ابن سينا، وله مؤلفات في الضوء وعلم المناظر، وملاحظات يعتد بها في الإدراك الحسي عامة والإدراك البصري خاصة، فقد سبق علماء النفس المعاصرين إلى إثبات ما للحكم والمقارنة، وعمل

(١) نشر هذه الرسالة الأب لويس معلوف في «مجلة المشرق» سنة ١٩١١، ونشرت أيضًا في «مجموعة مقالات فلسفية»، ص ١٢١ وما بعدها، بيروت، ١٩١١.

(٢) نشر بول كراوس في مجموعة «رسائل فلسفية»، القاهرة، ١٩٣٩.

الذهن باختصار، من شأن في الإدراك الحسي[١]، وله في الضوء والرؤية آراء تقترب مما جاء به فيبير (Weber) حديثًا. هذه هي شعبة العلماء والأطباء أو إن شئت شعبة العمل والتجربة.

أما شعبة النظر المجرد، أو شعبة الفلسفة، فيجب أن نذكر على رأسها الكندي الذي وضع في النفس عدة رسائل أشرنا إليها من قبل[٢]، وحاكى أرسطو في قسمته للنفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية. وعني بموضوع الأحلام والرؤى، وأخذ لأول مرة يشرحها في الإسلام شرحًا علميًّا[٣]. وكتب في نظرية العقل بحثًا يعتبر نقطة بدء لهذه المشكلة في العالم الإسلامي، ومقدمة لموضوع كان له شأن هام في تاريخ الفكر طوال القرون الوسطى[٤].

وبعده بقليل وضع إخوان الصفا «رسائلهم» التي هي أشبه ما يكون بدائرة معارف فلسفية، فقد استوعبت أبواب الفلسفة المختلفة. وعرضت للنفس الإنسانية في أكثر من رسالة، وهي في رأيهم فيض من النفس الكلية، أو نفس العالم، إلا أنها غارقة في بحر الهيولي، ولا يمكن أن تصير عقلاً بالفعل إلا بالتدريج ولها قوى ظاهرة وباطنة، وأسماها القوة المفكرة التي تميز بين الإنسان والحيوان وتعرف الحق من الباطل، وتوصل إلى العلم والمعرفة التي هي لباب الحياة[٥].

---

(١) مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم، جـ١، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.
(٢) ص ٢٩ (= ص ١٢٦).
(٣) ص ٩٤ (= ص ١٢٣).
(٤) Madkour, *La place*, p. 133-136.
(٥) رسائل إخوان الصفا، القاهرة، ١٩٢٨، جـ٣، ص ٨ وما بعدها.

وفي القرن الرابع نجد الفارابي الذي حدد لأول مرة معالم علم النفس في الإسلام وبين موضوعه، فعرف النفس بأنها كمال الجسم، وشرح قواها مبينًا أن القوة الناطقة أفضلها على الإطلاق، وهذه القوة، وإن كانت تتغذى من عالم الحس والتخيل، لا تصل إلى المعرفة الكلية إلا بمدد من العقل الفعَّال[١]. وقد عني الفارابي كل العناية بتوضيح الوسائل التي تربط العقل الإنساني بالعقل الفعَّال، سواء أكانت مكتسبة أم فطرية، وكان من نتائج ذلك نظريتا السعادة والنبوة اللتان فصلنا القول فيهما آنفًا[٢].

ثم يجيء أخيرًا ابن مسكويه الذي كان معاصرًا لابن سينا، وهو أقرب إلى الأخلاقيين منه إلى الفلاسفة. والأخلاق كانت ولا تزال وثيقة الصلة بعلم النفس، لهذا رأى لزامًا عليه أن يقدم لمؤلفاته الأخلاقية بمقدمة تكاد تلخص علم النفس في عصره[٣]. فيأخذ بالمبادئ السائدة لدى معظم مفكري النصف الأخير من القرن الرابع، وهي أن النفس جوهر بسيط غير محسوس، وأنها تدرك وجودها وتعلم أنها تعلم. وفي إدراكها تقبل صور المحسوسات والمعقولات إلى جانب ما تحمل معها من معرفة عقلية أولية. وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية تصدر عنها في مختلف الأفعال، وتتجه بها نحو الخير عادة[٤].

* * *

(١) Madkour, *La place*, p. 122-128.

(٢) انظر الفصلين الثاني والثالث.

(٣) انظر كتاب «الفوز الأكبر»، و«الفوز الأصغر»، وخاصة «تهذيب الأخلاق».

(٤) تهذيب الأخلاق، ص ٢ – ٦.

نعتقد أن هذا الغرض- على ما فيه من سرعة وإجمال- يكفي لبيان مدى العناية بموضوع النفس في القرون الأربعة الأولى للهجرة. فلم تقصِّر فرقة ولا مدرسة في معالجته، ولم يترك المسلمون مصدرًا يتصل به إلا بحثوا عنه، ولا فكرة تحوم حوله إلا نشروها، ورددوها فيما بينهم مؤيدين أو معارضين. فتوافر لهم بذلك مادة غزيرة، اجتمعت في بيئة واحدة وإن تعددت أصولها ومنابعها، ووجد فيها الباحثون غذاءً صالحًا لسد حاجتهم واستكمال دراستهم.

وفي القرن الرابع بوجه خاص تبدو ثمار هذه الجهود، فترانا أمام دراسات نفسية واضحة، ومدارس معروفة ساهمت فيها بنصيب، ومناقشات صبغت بالصبغة العلمية. ولا شك في أن هذه المدارس وتلك الدراسات قد مهدت لعلم النفس السينوي، الذي توَّج في أوائل القرن الخامس ما سبقه من جهود، وجاء غاية لما تقدمه من بحوث.

٢- علم النفس السينوي(١)

صورة من صور شمول ابن سينا واستيعابه في بحثه ودراسته، فيؤاخي فيه بين الطب والفلسفة، ويوفِّق بين أفلاطون وأرسطو، ويجمع بين فلسفة الغرب

(١) أخرج الأستاذ فضل رحمان عام ١٩٥٩ «كتاب النفس» لابن سينا، وهو جزء من طبيعيات «الشفاء»، وكان مفروضًا أن ينشر في القاهرة مع بقية أجزاء «الشفاء»، ولكنه آثر أن يخرجه في لندن تحت عنوان:
Avicenna's De Anima, Oxford University Press.
وعوّل في تحقيقه على أصول عربية ولاتينية وأضاف إليه تعليقات كثيرة.

وحكمة الشرق. ويعرض له في مناسبات شتى، فيضع فيه بحوثًا مستقلة، أو يكمل به دراساته الأخرى. ويعالجه في وضوح وإسهاب بحيث يجلو غامضه، وييسر أمره، ومن هنا كان أثره عظيمًا فيمن جاء بعده من باحثين: شرقيين أو غربيين، مسلمين أو يهود ومسيحيين.

(أ) شغف ابن سينا به

عني ابن سينا بعلم النفس عناية لا نكاد نجد لها مثيلاً لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط، فألمَّ بمسائله المختلفة إلمامًا واسعًا، واستقصى مشاكله وتعمق فيها تعمقًا كبيرًا، وأكثر من التأليف فيه إلى درجة ملحوظة.

حقًّا إن أفلاطون تحدث عن النفس في عدة محاورات، ووقف على خلودها محاورة مستقلة. و«كتاب النفس» لأرسطو، ومؤلفاته المسماة «الطبيعيات الصغرى»، تصعد به إلى مرتبة أسمى عالم نفسي عرف في التاريخ القديم. ولم يغفل أفلوطين أمر النفس في «تاسوعاته»، وشغل خاصة بهبوطها من العالم العلوي واتصالها بالعالم السفلي، ورغبتها الدائمة في أن تعود إلى مقرها الأصلي.

ولفلاسفة الإسلام الآخرين بحوث متنوعة في حقيقة النفس ووظائفها، وهي، شبيهة كل الشبه بما كتبه فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون، وعلى الخصوص أغسطين وتوماس الأكويني.

إلا أنه لا يبدو على هؤلاء جميعًا أنهم شغفوا بموضوع النفس مثلما شغف به ابن سينا، فإنه يؤلف فيه شابًّا، ثم يعود إليه غير مرة، ويعرض له في كل كتبه الرئيسية التي وصلت إلينا، ويقف عليه عدة رسائل مستقلة. فيبين في «كتاب القانون» المشهور قوى النفس المختلفة على طريقة الأطباء، ويشير إلى الصلة بينها وبين الجسم[١]. ويعقد في «الشفاء» فصلاً مستفيضًا يوضح فيه آراءه النفسية، ويعد من أغزر ما كتب في هذا الباب[٢]. ويلخص في «النجاة» هذا الفصل، ويصوغه في قالب مدرسي محكم[٣]. وفي «الإشارات» ينظم في نحو عشرين صفحة عقدًا من مسائل علم النفس على اختلافها، وهذا العقد مملوء بالدرر النفيسة والجواهر الثمينة[٤]. وله تعليق على «كتاب النفس» لأرسطو، ولا يزال مخطوطًا حتى اليوم[٥]. ولم يقنع بهذا، بل كتب «رسالة في القوى النفسانية» أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني، وأخرى في «معرفة النفس الناطقة وأحوالها»؛ وشرح هبوطها إلى الجسم وحنينها إلى مصدرها الأول في قصيدة مشهورة[٦].

وهذه عناية ولا شك بالغة، تضع ابن سينا في مقدمة من شغلوا بموضوع النفس في التاريخ القديم والمتوسط. وكان لها أثرها في آرائه السيكولوجية، فهُذبت

(١) ابن سينا، القانون (طبعة روما)، جـ١، ص ٣٣ – ٣٩.
(٢) ابن سينا، الشفاء (طبعة طهران)، جـ١، ص ٢٧٧ – ٣٦٨.
(٣) ابن سينا، النجاة (طبعة القاهرة)، ص ٢٥٦ – ٣١٦.
(٤) ابن سينا، الإشارات (طبعة ليدن) ، ص ١١٩ – ١٣٨.
(٥) فهرست دار الكتب العربية، فلسفة، رقم ٢١٤.
(٦) لا يفوتنا أن نشير إلى رسالة «في القوى الإنسانية وإدراكاتها» موجودة في المجموعة المسماة: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» لابن سينا، وقد أثبتنا– وبيدنا الدليل القاطع– أن هذه الرسالة من وضع الفارابي. انظر: Madkour, *La place*, p. 128.

في ضوء الدرس والمراجعة، وأفادت عن طريق المقابلة والموازنة من مختلف النظريات السابقة، وتداركت بعض ما لوحظ فيها سابقًا من نقص، واستطاعت بحسن عرضها وقوة منطقها أن تنفذ إلى المدارس اللاحقة، وتؤثر فيها تأثيرًا واضحًا.

(ب) منزلته بين النظريات السابقة واللاحقة

لا تخرج بحوث ابن سينا السيكلوجية عن مذهبه الفلسفي في جملته، فهي مجهود متصل في الجمع والتركيب والتوفيق والاختيار. وفي وسعنا أن نردّ - في أي مذهب توفيقي - عناصره إلى أصولها، وأن نبين فيه مدى الأخذ والتأثر بالغير؛ ولكن هذا لا يمنع من أن يكون له طابع خاص ومميزات مستقلة. ذلك لأن لكل موفق منحاه فيما يختار من آراء، وطريقته في التوفيق بينها؛ هذا إلى أنه كثيرًا ما يضيف إليها من صنعه وينميها من ابتكاره.

وقد كان أمام ابن سينا تراث سيكلوجي ممتد، خلفه أفلاطون وأرسطو وجالينوس وأفلوطين، فأفاد منه كثيرًا، وعول عليه التعويل كله. وكان لعلم النفس الأرسطي بوجه خاص تأثير عظيم عليه، ودخل كبير في تكوين آرائه. بيد أن نظرياته السيكلوجية تختلف في تفاصيلها عن تلك التي قال بها أرسطو، إن في جانبها الطبيعي أو الميتافزيقي. فعلم النفس الطبيعي عنده مشوب بنزعة تجريبية ومتأثر بالأفكار الطبية أكثر مما يلحظ لدى أستاذ اللوقيين، وفي علم النفس الميتافزيقي عمق وتجديد يقربه من بعض الفلاسفة المحدثين.

على أنه لا يصح أن نغلو في نزعته التجريبية ومدى تطبيقه الطب على، السيكلوجيا؛ فقد كنا نتوقع- وهو الطبيب والفيلسوف- أن يستخدم طبه، استخدامًا واسعًا في دراسة الظواهر النفسية، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة على توضيحها، فينمي معلوماتنا، ويخطو بنا إلى الأمام خطوات في سبيل البحث العلمي الدقيق. ولكنه قنع بترديد ما قاله الأطباء السابقون من ملاحظات فسيولوجية شتى، ومن تقسيم المخ إلى مناطق تقابل قوى النفس المختلفة.

ويظهر أنه كان يعتقد أن الفصل في مشاكل علم النفس ليس من عمل الطبيب ولا يدخل في دائرة اختصاصه، بدليل أنه يشير في «القانون» إلى بعض نقط متصلة بالنفس وقواها اختلف فيها الأطباء والفلاسفة، ثم يصرح على الفور بأن الكلمة للأخيرين، وأن استيفاء هذه النقط إنما يتم في كتبهم[١] فهو سيكلوجي غلبت عليه النزعة الميتافيزيقية لهذا لم يكن غريبًا أن يفتن افتنانًا بالغًا في البرهنة على وجود النفس وخلودها، في حين أنه لم يتوسع كثيرًا في دراسة المخ والظواهر النفسية دراسة تجريبية.

هذا إلى أنه لم يكن يسيرًا عليه- ووسائله ما نعلم- أن يلاحظ ويجرب تجربة دقيقة في دائرة المخ والظواهر النفسية. ففي البيئة الطبية التي يحظر فيها التشريح وتُحرَم من الأدوات الحديثة، لم يكن في الإمكان دراسة المخ والجهاز العصبي دراسة تجريبية كاملة. والواقع أن التجارب المنظمة والبحوث العلمية

(١) ابن سينا، القانون، جـ١ ص ٣٥.

الدقيقة المتصلة بالنفس أثر من آثار التاريخ الحديث، بل القرنين الأخيرين بوجه خاص.

ومهما تكن المآخذ التي يمكن أن توجه إلى علم النفس السينوي، فإنه صادف نجاحًا ملحوظًا. فكان عماد الدراسات السيكلوجية في العالم العربي منذ القرن العاشر الميلادي إلى أخريات القرن التاسع عشر. وخلف آثارًا واضحة في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، وتبدو أشد ما تكون لدى جندسالينوس وجيّوم الأفرني وألبير الأكبر والقديس توماس الأكويني وروجر بيكون ودنس إسكوت. واتصل بنسب إلى بعض ما قاله به ديكارت في حقيقة النفس ووجودها.

(جـ) اهتمام الباحثين به

سبق لنا أن أشرنا إلى أن فلاسفة الإسلام لم يُدرسوا بعد دراسة كافية، ولم ينالوا في سلسلة الفكر الإنساني المنزلة اللائقة بهم[(١)]. ولكن ابن سينا يعتبر نسبيًّا أكثرهم حظًّا من البحث والدراسة، وأعرفهم اليوم فلسفة إن في الشرق أو في الغرب. وآراؤه السيكلوجية بوجه خاص استرعت انتباه الباحثين وحفزت هممهم، وعالجوها على صور شتى، فمنهم من حاول نشرها وجمع مصادرها، ومنهم من اضطلع بتلخيصها وإعطاء فكرة عنها، ومنهم من شاء أن يبين مقدار تأثيرها في المدارس المسيحية.

---

(١) ص ٢٥ – ٢٦ (= ص ٢٨ – ٢٩).

وفي مقدمة من اشتركوا في نشر مؤلفات ابن سينا السيكلوجية يجب أن نضع صمويل لانداور الذي نشر سنة ١٨٧٥ «رسالة القوى النفسانية» المهداة إلى نوح بن منصور الساماني، وقد وفق في عمله هذا كل التوفيق، وأحاطه بكثير من وسائل الدقة والبحث العلمي الصحيح[١]. فاعتمد على أصول عربية وعبرية ولاتينية ليقف على النص الأصلي ويختار التعبير المقبول، ولم يفته أن يرجع إلى المصادر اليونانية رجاء أن يوضح بعض عبارات ابن سينا. وفي ضوء مجهوده العظيم استطاع فندايك أن يعيد، بعده بنحو ٣٠ سنة، نشر هذه الرسالة مرة أخرى، مع ترجمة إنجليزية دقيقة[٢]. ومنذ عشر سنوات أو يزيد نشر الدكتور ثابت الفندي رسالة أخرى من رسائل ابن سينا السيكلوجية، وعنوانها «في معرفة النفس الناطقة وأحوالها[٣]»، ونشر الدكتور فؤاد الأهواني أخيرًا رسالة كبيرة في «أحوال النفس»، وضم إليها ثلاث رسائل أخرى هي: (١) «مبحث عن القوى النفسانية»، وهي التي سبق للانداور وفانديك نشرها. (٢) ورسالة في «معرفة النفس الناطقة»، وهي أيضًا ما سبق للدكتور الفندي نشره. (٣) ورسالة «في الكلام عن النفس الناطقة»، وقد نشرت أيضًا في مجلة «الكاتب»، أبريل ١٩٥٢[٤].

(١) S. Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sinâ*, ZDMG, 1896.
(٢) فانديك، مبحث عن القوى النفسانية، القاهرة، ١٣٢٥ هـ.
(٣) ثابت الفندي، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، القاهرة، ١٩٣٦.
(٤) أحمد فؤاد الأهواني، «أحوال النفس»، القاهرة ١٩٥٢.

أما تلخيص علم النفس السينوي وتحليله، فإنما نجده عَرَضًا لدى من كتبوا في فلسفة ابن سينا. وربما كان البارون كارادي فو من أول من عُني بذلك، فعقد له فصلاً في كتابه: (*Avicenne*)[١]. ثم توسع في هذا قليلاً الدكتور جميل صليبا في رسالته التي تقدم بها إلى السربون للحصول على الدكتوراه[٢]. ويجدر بنا أن نشير إلى بحث آخر يمت إلينا بشيء من الصلة، ويفضل في تقديرنا هذه البحوث جميعها، ونعني به تلك الرسالة التي وضعها الأستاذ محمد عثمان نجاتي خصيصًا لدرس جانب من جوانب علم النفس السينوي، ولم تنشر بعد، وموضوعها: «الإدراك الحسي عند ابن سينا». وقد تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٤٢ للحصول على درجة الماجستير، ويقيننا أن في نشرها كثيرًا من الفائدة[٣].

ويظهر أن أثر أفكار ابن سينا السيكلوجية في المدارس المسيحية قد شغل الباحثين ومؤرخي الفلسفة من قديم. ففي النصف الثاني من القرن الماضي درس هانيبرج نظرية المعرفة لدى ابن سينا وألبير الأكبر[٤]. وفي أول هذا القرن كتب فنتر في إحدى صحف ميونخ العلمية مثالاً طويلاً، وقفه على الجزء السادس من

(١) C. de Vaux, *Avicenne*, p. 207-238.

(٢) Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926, p. 188 et suiv.

(٣) نشرت فعلاً عام ١٩٤٨ تحت عنوان: «الإدراك الحسي عند ابن سينا»، القاهرة، ١٩٤٨.

(٤) B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sinâ und Albertus*, München, 1866.

طبيعات«الشفاء» المترجم إلى اللاتينية، ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذا الجزء هو الذي يدرس فيه ابن سينا النفس وقواها[١]. وأخيرًا وفّى الأستاذ جلسن عام ١٩٢٩ هذا الموضوع حقه من البحث، وبين أثر ابن سينا في الدراسات السيكلوجية المسيحية بما لا يدع مجالاً للشك[٢].

ولعل فيما تقدم ما يكفي لإثبات أن علم النفس عند ابن سينا قد حظي أكثر من أجزاء فلسفته الأخرى بعناية الباحثين واهتمامهم، فبذلت فيه جهود عرفت القراء بمصادره، وكشفت من غامضه، وذلّلت بعض صعابه، ووجهت على الخصوص النظر إلى ما اشتمل عليه من آراء ونظريات جديرة بالبحث والدراسة، وإليها يرجع الفضل في تيسير كثير مما نعرض له في هذا الفصل.

إلا أن معظم هذه الدراسات ناقص، فبعضها لا يخرج عن ترجمة حرفية أو ملخص غير كامل لآراء ابن سينا، وبعضها الآخر يعنى بتاريخ هذه الآراء في العالم اللاتيني أكثر من عنايته بتاريخها لدى العرب؛ وأغلبها ينسى الأساس اليوناني الذي قام عليه علم النفس السينوي. وعلى هذا لا يزال هذا القسم من فلسفة ابن سينا في حاجة إلى بحث ودرس، ومزيد شرح وتوضيح.

---

(١) M. Winter, *Über Avicennas Opus Egregium De Anima*, München, 1903.

(٢) Gilson, *Archives*, T. IV, 1929, p. 38-74.

(د) مسائله

أخذ ابن سينا - كما أخذ فلاسفة الإسلام عامة - بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية الذي يصعد إلى أرسطو، وملخصه أن هذه العلوم تنقسم إلى شعبتين: إحداهما نظرية، والأخرى عملية، وتحت الشعبة النظرية توضع الطبيعية، والرياضة، والميتافزيقي، وتحت الشعبة العملية الأخلاق، وتدبير المنزل، والسياسة. ويعنينا هنا أن نبين إلى أية شعبة وإلى أي قسم من هذه الأقسام ينتمي علم النفس. ولا يتردد ابن سينا- على غرار أرسطو أيضًا- في أن يضعه تحت الشعبة النظرية، ويدخله في العلوم الطبيعية، ولم يفته في مؤلفاته الكبرى والصغرى أن يلحظ هذه الصلة ويحترمها. فعلم النفس عنده في أساسه دراسة واقعية تجريبية.

ومع ذلك يضيف إليه أمورًا أخرى لا تمت إلى التجربة بشيء، وتكاد تنقسم بحوثه السيكلوجية إلى قسمين متميزين، أحدهما نستطيع أن نسميه دون تردد علم النفس الطبيعي. ويدور حول النفس وأنواعها من نباتية وحيوانية وإنسانية، ويُعنى خاصة بقوى النفس الإنسانية الظاهرة والباطنة. ويتوسع ابن سينا التوسع كله في دراسة هذه القوى، فيقف على الإحساس والحواس المختلفة جل ما كتب ويستوعب فيها ما سُبق إليه من أفكار، محاولاً تهذيبها وتنقيحها وترجيح بعضها على بعض؛ وله في الحس المشترك والإحساس الباطن آراء تقربه من علماء النفس الحديثين. ولا شك في أن هذا القسم يمثل الدراسات السيكلوجية بمعناها الصحيح.

غير أن ابن سينا يضم إليه مسائل أخرى، هي ما يصح أن يسمى علم النفس الميتافزيقي. وفيه يعرض لوجود النفس، وحقيقتها، وعلاقتها بالجسم، وخلودها. ويدخل هنا أيضًا نظرية العقل، وإن كانت تمت إلى قوى النفس بصلة وثيقة. وفي هذا القسم يبدو ابن سينا على سجيته، ويشعرنا بأنه يعالج أمورًا تصادف هوى في نفسه، فيفتن فيها ما شاء، وينتهي إلى آراء وأفكار لها عمقها وطرافتها، وبقدر ما تقربه من فلاسفة العصر الحديث تبعده عن مفكري اليونان.

وسنقف بحثنا على هذا القسم الأخير، مبينين أولاً صلة ما اشتمل عليه من آراء بالبيئة التي نشأت فيها والأفكار الإسلامية المحيطة بها، ومحاولين ثانيًا أن نكشف عن منابعها- إن وجدت- لدى فلاسفة اليونان وأطبائهم، ومظهرين أخيرًا ما كان لها من أثر في الشرق والغرب.

على أنا سندع جانبًا مشكلة العقل، وإن كانت تعد من الأحجار الأساسية في بناء الفلسفة الإسلامية، وعلى الرغم مما كان لها من شأن في تاريخ الفلسفة المدرسية بوجه عام. ذلك لأنها من الأهمية بحيث لا تدرس عرضًا وفي أثناء بحث آخر، وما أجدرها أن تبحث في استقلال، وقد سبق لنا أن عقدنا لها فصلاً طويلاً في كتابنا عن الفارابي[1]. وعلى هذا سنقصر كلامنا على وجود النفس، وماهيتها، وصلتها بالجسم، ثم خلودها.

---

(١) Madkour, *La place*, p. 122-180.

٣- وجود النفس

هناك أمور نسلم بها لأول وهلة، فإذا ما شئنا إثباتها بدت أعسر مما نتصور. وفي مقدمتها النفس البشرية، أو نفسك التي بين جنبيك، إن صح هذا التعبير علميًّا. إلا أن التفكير الفلسفي يسعى وراء البعيد، ويرمي إلى توضيح الغامض، ويحاول إثبات ما يعز إثباته، لهذا لم يكن غريبًا أن يقصد بعض الفلاسفة إلى البرهنة على وجود النفس، خصوصًا لأن عليه يتوقف قسط كبير من آرائهم ونظرياتهم. فقضوا زمنًا يؤمنون بأنها مبعث الحياة، فمن ينكرها ينكر الحياة معها. وكانوا لا يزالون يذهبون إلى أنها مصدر الإدراك والتفكير، فإذا ما أنكرت عز تفسير الظواهر النفسية.

وفوق هذا يتوقف البحث الديني أيضًا على وجود النفوس الإنسانية، فهي موطن الإيمان والعقيدة، ومناط التكليف والمسؤولية، لذلك خاطبتها الأديان والشرائع قبل أن تخاطب الأبدان، وبشرتها بالثواب ونفرتها من العقاب دون أن تتجه إلى الأجسام. وبذل رجال الدين جهودًا في بيان أصلها وسبقها على الجسد، وتوضيح مآلها وإثبات خلودها؛ وهم في ذلك بين مكتف بما جاء به النقل، أو محاول أن يضيف إليه سندًا مما يمليه العقل.

ولكن يخيل إلينا أنه لم يعن أحد من هؤلاء وأولئك بإثبات وجود النفس عناية ابن سينا، فيعتبره هدفًا من أهدافه، ومقصدًا أول يجب البدء به. ويسوق

لذلك الدليل تلو الدليل، ويعرض له في مناسبات شتى وكتب مختلفة. ولقد رأينا محاولات لإثبات وجود النفس في التاريخ قديمه ومتوسطه، ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا في استيعابها وتنوعها، وليس شيء أصدق في الحكم عليها من متابعته في عرضها وبيان تفاصيلها.

(أ) البرهان الطبيعي السيكلوجي

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها إلا إن سلمنا بوجود النفس، وأهمها الحركة والإدراك، فأما الحركة فضربان: قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسمًا ما فتحركه، وغير قسرية وهي التي تعنينا هنا. وهذه بدورها أنواع: فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة، كالإنسان الذي يمشي على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون، أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض. وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركًا خاصًّا زائدًا على عناصر الجسم المتحرك، وهو النفس[١]. وأما الإدراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض، وإذن لا بد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة[٢].

(١) ابن سينا، رسالة في القوى النفسانية، ص ٢٠ – ٢١.
(٢) المصدر نفسه.

هذا هو البرهان الطبيعي السيكلوجي الذي يعتمد عليه ابن سينا في إثبات وجود النفس، وهو- كما لاحظ لانداور- مستمد في أغلب أجزائه من كتابي «النفس» و«الطبيعة» لأرسطو[١]. ففي الكتاب الأول يصرح الفيلسوف اليوناني بأن الكائن الحي يتميز من غير الحي بميزتين رئيسيتين: هما الحركة والإحساس[٢]، وفي الثاني يقسم الحركة عدة أقسام لم يعمل ابن سينا شيئًا سوى أن رددها وبنى عليها برهنته السابقة[٣].

غير أن هذه البرهنة معيبة من وجوه، فهي أولاً برهنة باللازم لا تثبت النتيجة مباشرة، ولا تنتهي إلى الإقناع المنشود. وغُلِّب ثانيًا جانبها الطبيعي، وهو خاطئ ولا يتفق مع مبادئ العلم الحديث؛ ذلك لأنه لو كانت الأجسام كلها مكونة من عناصر واحدة، لكان لهذه البرهنة قيمتها. فأما وهي مختلفة التكوين، فلا مانع من أن الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بحركته متمش مع طبيعته الخاصة، ومشتمل على عناصر تسمح له بالحركة. وكم من أجهزة وآلات تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة، ولا يخطر ببال أحد أنها تحتوي على نفس أو قوة أخرى خفية تحركها.

وفوق هذا انقضى الزمن الذي كانت تعتبر فيه النفس أصل الحياة والتفكير في آن واحد، أو مصدر الحركة والإدراك إن شئنا أن نستعمل لغة ابن سينا.

(١) Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sinâ*, p. 376-377.

(٢) Aristote, *De l'âme*, I, 2, 403 b, 125.

(٣) Aristote, *Physique*, V, 177 b, 431 a, 30.

وأصبح علماء الحياة يفسرون الظواهر الحيوية تفسيرًا آليًا أو «ديناميكيًا»، بمعزل عن القوى النفسية. وتركوا للنفسيين توضيح النفس وظواهرها، وهؤلاء- حتى المعنون في الروحية منهم- لا يذهبون اليوم مطلقًا إلى أن للنفس عملاً فوق الظواهر العقلية، ويتقبلون التفسير الآلي للحياة والحركة.

ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى ضعف برهنته هذه، فلم يطنب فيها إلا مرة واحدة، وفي مؤلف تقوم كل الدلائل على أنه كتبه في صباه[1]. أما في «الشفاء» و«الإشارات» وغيرهما من مؤلفات الشيخوخة، فإنه يمر بها مسرعًا، ويحاول أن يثبت وجود النفس معتمدًا على آثارها العقلية، وهذه هي البراهين التي تؤذن بالابتكار والعبقرية.

(ب) فكرة «الأنا» ووحدة الظواهر النفسية

يلاحظ أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصه أو يخاطب غيره، فإنما يعني بذلك النفس لا الجسم، فحين تقول أنا خرجت، أو أنا نمت، لا يخطر ببالك حركة رجليك ولا إغماض عينيك، بل ترمي إلى حقيقتك وكل شخصيتك.

وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة الآتية: «إن الإنسان إذا كان منهمكًا في أمر من الأمور، فإنه يستحضر ذاته، حتى إنه يقول فعلت كذا أو فعلت

---

(١) Landauer, *Die Psychologie*, p. 336-338.
وانظر أيضًا: فانديك، رسالة في القوى النفسانية لابن سينا، ص ٩ – ١٢.

كذا؛ وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه. والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن»[١].

وإنا لنلمح في ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية، أو فكرة «الأنا» (L'idée du moi) التي هي مثار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين. فالشخصية أو «الأنا» في رأي ابن سينا لا يرجع إلى الجسم وظواهره، وإنما يراد به النفس وقواها.

ويلاحظ أيضًا أن في الأحوال النفسية تناسقًا وانسجامًا يؤذن بقوة مهيمنة عليها ومشرفة على نظامها. فعلى الرغم من تنوعها وتباينها، بل تنافرها أحيانًا تدور حول مركز ثابت، وتتصل بمبدأ لا يتغير، وكأنها مرتبطة برباط وثيق يضم أطرافها المتباعدة.

فنسر ونحزن، ونحب ونكره، وننفي ونثبت، ونحلل ونركب، ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف، ولو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها وطغى بعضها على بعض. وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة، كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب[٢].

---

(١) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩ – ١٠؛ الشفاء، جـ١ ص ٣٦٢؛ النجاة، ص ٣١٠ – ٣٣٣؛ الإشارات، ص ١٢١.

وهنا يشير ابن سينا إلى ذلك البرهان المشهور الذي كثيرًا ما ردده اليوم أنصار المذهب الروحي من علماء النفس، ويتلخص في أن وحدة الظواهر النفسية (L'unité des faits psychiques) تستلزم أصلاً تصدر عنه، وأساسًا تعتمد عليه[١]، وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف الحياة العقلية أو القضاء عليها. ففي وحدة الظواهر النفسية ما يستلزم أصلاً لها، ويقتضي وجود النفس لا محالة.

(جـ) برهان الاستمرار

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل أوضح في برهان آخر، يصح أن نسميه برهان الاستمرار. وملخصه أن حاضرنا يحمل في طياته ماضينا ويعد لمستقبلنا. وحياتنا الروحية هذا الصباح ترتبط بحياتنا أمس، دون أن يحدث النوم أي فراغ أو انقطاع في سلسلتها، بل ترتبط بحياتنا منذ أعوام مضت، ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة، إنما تتحرك في اتصال وتتغير في ارتباط؛ وليس هذا التتابع والتسلسل إلا لأن أحوال النفس فيض مَعين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابتة.

يقول ابن سينا: «تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودًا في جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيرًا ما جرى من أحوالك. فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتًا مستمرًّا، بل هو أبدًا في

(١) Ribot, "Âme", dans *La grande encyclopédie*.

التحلل والانتقاص. ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه. فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك. فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة»[١].

واستمرار الحياة العقلية واتصالها من الأفكار التي أثبتها حديثًا وليم جيمس وبرجسون، وعدّاها من أخص خصائص الظواهر النفسية، ومن أكبر الدلائل على وجود «الأنا» أو الشخصية. وفي رأيهما أن تيار الفكر لا سكون فيه ولا انقسام ولا انفصام؛ فهو في حركة متصلة مطردة.

وما أشبه الحياة العقلية في نظر برجسون بقطعة موسيقية مكونة من نغمات مختلفة ومتميزة، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض، فأنتجت لحنًا منسقًا[٢]. ويقول جيمس: «من الصعب جدًّا أن نجد في شعور واقعي حالاً نفسية مقصورة كل القصر على الحاضر، بحيث لا نستكشف فيها أي شعاع من أشعة الماضي القريب»[٣].

فابن سينا ببرهانه هذا يكشف عن خاصة من أهم خصائص الحياة العقلية، ويترجم عن قوة ملاحظة دقيقة وبحث عميق، ويسبق عصره بعدة أجيال، ويدلي بآراء يعتد بها علم النفس اليوم كل الاعتداد.

---

(١) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص ٩.

(٢) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 3.

(٣) James, *The Principles of Psychology*, I, p. 206.

(د) الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء

وأخيرًا ها هو ذا أروع براهين ابن سينا خيالاً، وأشدها أخذًا، وأعظمها ابتكارًا. وقد بناه على فرض افترضه، وصورة تصورها فأحكم تصويرها، ونعني به برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء. وملخصه كما يلي:

هب أن شخصًا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية، ثم غَطَّى وجهه بحيث لا يرى شيئًا مما حوله، وترك في الهواء أو بالأولى في الخلاء كيلا يحس بأي احتكاك أو اصطدام أو مقاومة، ووضعت أعضاؤه وضعًا يحول دون تماسها أو تلاقيها، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا في أنه موجود وإن كان يعز عليه إثبات وجود أي جزء من أجزاء جسمه، بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم، والوجود الذي تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق، وإذا فرض أنه تخيل في هذه اللحظة يدًا أو رجلاً، فلا يظنها يده ولا رجله. وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم بأسره، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة، وهو النفس[1].

يقول ابن سينا: «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه لم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا شك في إثباته لذاته موجودًا،

(١) ابن سينا، الإشارات، ١١٩ - ١٢٠؛ الشفا جـ١، ص ٣٦٣.

ولا يثبت مع ذلك ظرفًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضًا ولا عمقًا. ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يدًا أو عضوًا آخر لم يتخيله جزءًا من ذاته ولا شرطًا في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبُت، والمقرّ به غير الذي لم يقرّ به. فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت»[١].

وواضح أن هذه البرهنة- كبرهنة ديكارت- قائمة على أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء، اللهم إلا من نفسه التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته.

وإذا كانت الحقائق الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكًا مباشرا، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة؛ لأن عملها يشهد دائمًا بوجودها. وما أصدق سقراط حين قال: «اعرف نفسك بنفسك». ولئن كنا نستدل على وجود جسم ما بالحيز الذي يشغله، إن التفكير الذي هو خاصة النفس الملازمة لها دليل قاطع على وجودها.

* * *

براهين أربعة متعاقبة فيها جهد وابتكار، قد سُلكت بها سبل عدة واستخدمت وسائل متفرقة. فيلجأ ابن سينا تارة إلى العرف العام والاستعمال

(١) المصدر نفسه، جـ١، ص ٢٨١.

الدارج، مستمدًّا منه بعض الملاحظات الدالة على أننا نؤمن بوجود حقيقة فينا تخالف الجسم. ويركن تارة أخرى إلى بعض القضايا الفلسفية المسلَّمة من القدامى ليستعين بها على تحقيق غايته، أو يبتكر تعليلات دقيقة وفروضًا أخاذة وآراء قيمة تسمو به على بيئته، وتلتقي مع ما انتهى إليه علماء النفس المعاصرون.

فلم يدخر وسعًا في إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز، وأن في الكائن الحي شيئًا غير لحمه ودمه هو مصدر حركته وحسه وتفكيره. وسواء أكان موفقًا في برهنته دائمًا أم لا، فالمهم أنه اعتمد- كما اعتمد أنصار المذهب الروحي قديمًا وحديثًا- على بعض الظواهر التي لا يمكن تفسيرها ماديًّا، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفيًّا هو النفس. وهذه الظواهر قسمان: جسمية وعقلية، ومن الأولى يتطرق الخلل والوهن غالبًا إلى برهنته.

ففي اللحظة التي يتحدث فيها عن الإحساس أو الحركة، زاعمًا أنها لا تفهم إلا إن سلمنا بقوة روحية تشرف عليها وتنظمها، نراه يبعد عن الآراء الحديثة كل البعد. أما حين يعرض للشخصية والتفكير والظواهر النفسية في وحدتها واتصالها، ويقرر أنها تستدعي أصلاً غير الجسم ومصدرًا مخالفًا للبدن، فإنه يدلي بأفكار تقربه منا بقدر ما تبعده عن معاصريه. وهذا الجزء هو الباقي للخلف من برهنته، والذي يجدر بنا أن ندخره ونحتفظ به.

ولسنا ندعي مطلقًا أنه أثبت وجود النفس بأدلة هي اليقين وحجج لا تقبل النقض، فتلك كانت ولا تزال مشكلة المشاكل وموضع الخلاف بين الماديين

والروحيين، ولكن لا نزاع في أنه اهتدى في هذا الباب إلى أكثر البراهين إقناعا وأعظمها وضوحًا.

وهناك أمر آخر يستلفت النظر، وهو أنه يبدو عليه أنه يعتد بهذه البرهنة الاعتداد كله، ويعنى بها عناية خاصة، فما الذي حمله على ذلك؟ أهو تقليد فلسفي يتابعه؟ أو ظروف خاصة قضت عليه به؟

(هـ) بواعث هذه البرهنة ومصادرها

لقد انقسم الباحثون إزاء طبيعة النفس من قديم إلى ماديين وروحيين، ولكن نخطئ كل الخطأ إن سوينا بين مادية التاريخ القديم ومادية العصر الحديث. ذلك لأنه ما كان يوجد لدى اليونانيين مادي خالص ولا روحي خالص، وكثيرًا ما التقى الأمران. فلم يفرقوا تلك التفرقة الفاصلة بين ما له امتداد وما لا امتداد له، على نحو ما صنع ديكارت؛ ومن هنا بدأ الاختلاف بين المادة والروح عندهم وكأنه اختلاف في الرتبة لا في الطبيعة[١].

فالعدد الفيثاغوري- وهو أوضح مثل للتجريد- ليس روحًا خالصة، بل هو دعامة الموجودات كلها وجوهر الكائنات على اختلافها، مادية كانت أو روحية. وذرة ديمقريطس التي هي مادة صريحة تعتبر عنصرًا للجسم والنفس معًا، وكل ما هنالك من فارق هو أن ذرات النفوس البشرية تمتاز عن الذرات الأخرى بأنها مستديرة لطيفة سريعة الحركة.

(١) Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1925, p. 25.

فروحيون وماديون هذه آراؤهم لم تتسع مسافة الخلف بينهم، ولم يفترقوا افتراقًا بينًا فيما يتعلق بطبيعة النفس. وفوق هذا هم متفقون على القول بها وبوجودها، وفلاسفة اليونان وأطباؤهم مجمعون على أن للظواهر النفسية مصدرًا وأصلاً تعتمد عليه بجانب الجسم.

وإذن لا نلحظ بينهم تلك المادية المفرطة التي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وجاءت ثمرة من ثمار تقدم الطب وعلم وظائف الأعضاء. ولم يقنع أنصارها بتوضيح الظواهر الجسمية، وإنما حاولوا أيضًا أن يفسروا أحوال النفس تفسيرًا واقعيًّا تجريبيًّا، وذهبوا إلى أن المخ والجهاز العصبي كفيلان بتوضيح كل أعمال الفكر السامية، وصرحوا بأنه «لا تفكير بدون الفسفور»، وأن «المخ بهضم الإحساسات بشكل ما، ويفرز عصارة التفكير إفرازًا عضويًّا»[(١)].

وما كان طب اليونان متقدمًا تقدم الطب الحديث، ولا كانت وظائف الأعضاء معروفة لديهم بقدر ما هي معروفة اليوم، ولذا وقفت ماديتهم عند تلك الحدود الضيقة التي أشرنا إليها. ولم ير الروحيون منهم ضرورة ملحة للبرهنة على وجود النفس كما صنع الخلف، فليس في محاورات أفلاطون- على تعددها- مجهود يذكر لإثبات وجود النفس، في حين أنه يقف على خلودها محاورة مستقلة ويعقد أرسطو في أكبر مؤلفاته السيكلوجية الباب الأول لمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها، دون أن يُعنى كثيرًا بإثبات وجودها[(٢)]. وفي «التاسوعات»

(١) Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 138.

(٢) Aristote, *De l'âme*, I, 2-5.

فصل طويل عن هبوط النفس، لم يعرج فيه أفلوطين على وجودها. وكأن هؤلاء الفلاسفة يرون أن هذا الوجود من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات.

فليس ثمة إذن تقليد فلسفي يرى ابن سينا ضرورة متابعته. ولئن كان قد ناقش أنبادوقليس وديمقريطس في تفسيرهما المادي للإحساس، إن هذين لم ينكرا وجود النفس إنكارًا تامًّا[١]. وما أجدرنا أن نبحث عن بواعث أخرى مباشرة دفعته لأن يجعل من وجود النفس موضوعًا لبرهنة متلاحقة لا يغفل عنها في كل مؤلفاته السيكلوجية.

وهو نفسه يشير إلى هذه البواعث ويوضحها، ويمكن أن تلخص في أمرين: باعث منهجي، وآخر موضوعي. فيقضي المنهج القويم في رأيه أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس، ثم ينتقل بعد هذا إلى شرح وظائفها. ويقول: «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته (يعني وجوده)، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح. فواجب علينا إذن أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها»[٢].

وهناك سبب آخر جوهري، هو أن بعض الماديين من معاصري ابن سينا أو ممن سبقوه قليلاً قد غالوا فيما يظهر مغالاة الماديين الحديثين وتطرفوا تطرفهم،

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص٢٨٤.
(٢) ابن سينا، رسالة في القوى النفسانية، ص ٨.

فوحَّدوا بين النفس والجسم، أو أنكروا وجودها رأسًا، واعتبروا الجسم مبعث الظواهر العقلية المختلفة. فلم ير بدًّا من أن يرد عليهم ويبين خطأهم، وقد أشار إليهم صراحة في إحدى رسائله[١].

وليس بعزيز علينا أن نكشف عن هؤلاء الماديين، فقد أشرنا إليهم من قبل. وذكرنا أن بينهم من أنكر النفس جملة، أو من قال إنها جسم أو عرض لجسم. وفي مقدمتهم أنصار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة، فأبو الهذيل العلاف يقرر أن النفس عرض الجسم، وأبو الحسن الأشعري يشك في روحيتها، وتلميذه أبو بكر الباقلاني يردد ما كان يقول به أبو الهذيل[٢].

وللمعتزلة والأشاعرة شأنهم في تاريخ الثقافة الإسلامية، ولآرائهم وزنها، وقد استطاع الأشاعرة الأول أن يعيدوا لمذهب الجوهر الفرد مجده الذي تضاءل، وقوته التي ضعفت، وابن سينا خصم لهذا المذهب، وله عليه اعتراضات قوية وردود مفحمة، وهو خصم كذلك للنتائج المترتبة عليه. فكان طبيعيًّا أن يعنى عناية كبيرة بالبرهنة على وجود النفس، وإثبات أنها تغاير البدن. خصوصًا وعالمه مملوء بالنفس والأرواح، فالأفلاك عنده إنما تحركها نفوس فلكية، والنبات إنما يغذيه نفس خاصة به، والحيوان يتحرك بواسطة نفسه الحيوانية، والإنسان إنما يدرك ويسمو إلى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة. ومما يلحظ أن ابن سينا في

(١) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ٢٠.
(٢) ص ١٢٥ - ١٢٦ (= ص ١٧٣ - ١٧٤).

إثباته لروحية النفس يعرّج على مذهب الجوهر الفرد وينقضه، وكأنه يشير إلى الأشعري والباقلاني بنقضه هذا؛ وهو على كل حال يهدم الأساس الذي قام عليه إنكار وجود النفس[١].

ومما يؤيد هذا أنا نجد مفكرًا آخر معاصرًا لابن سينا يكشف عن هذه النزعة المادية ويصرح بأسماء معتنقيها، ونعني به ابن حزم الأندلسي الذي حمل أيضًا على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ حملة عنيفة. وحاول البرهنة على وجود النفس محاولة شبيهة بما صنعه ابن سينا، فيلاحظ أن المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه تخلص من حواس الجسد وشوائبه، وأضحى بحيث لا يرى من حوله، وبذا يكون فكره أصفى وحكمه أسلم. وقد تذهب أعضاء الجسم عضوًا عضوًا، ومع ذلك تبقى النفس فلا تفنى ولا تتحول[٢].

ويظهر أن برهنة ابن سينا قد أثرت حتى في الأشاعرة أنفسهم، فرأينا أبا المعالي إمام الحرمين يعدل عن نظرية أستاذه، ويعلن أن النفس جوهر روحي من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن؛ فوضع بذلك أساس المذهب الروحي الذي اعتنقه تلميذه الغزالي، وأضحى دعامة من دعائم عقيدة أهل السنة[٣].

* * *

(١) ابن سينا، النجاة، ص ٢٨٥ - ٢٩٠.
(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (طبعة القاهرة، ١٣٤٧هـ) جـ٥، ص ٤٧ - ٤٨.
(٣) ص ١٢٦ (= ص ١٧٥).

وإذا لم يكن ثمة تقليد فلسفي واضح في البرهنة على وجود النفس، فمن العبث أن نبحث عن أصول ثابتة يمكن أن يكون ابن سينا قد استقى منها أدلته. حقًّا إنه استخدام بعض الأفكار الفلسفية السابقة، ولكن برهنته تشتمل على عناصر كثيرة تؤذن بالابتكار والطرافة.

وهنا نقطة لا يفوتنا أن نشير إليها، وهي أنه سبق لأغسطين- فيلسوف المسيحية في القرن الخامس الميلادي- أن سلك في البرهنة على وجود النفس سبيلاً تشبه من بعض الوجوه سبيل ابن سينا الآنفة الذكر. فذهب إلى أن الجسم والنفس حقيقتان متميزتان تمام التميز، ففي حين أن الأول يشغل حيزًا وله طول وعرض وعمق، لا حيز للثانية مطلقًا وخاصتها الوحيدة هي التفكير. ومن أجل هذا كان شعورنا بها وإدراكنا لها مباشرًا، فإن الفكر لا يحتاج إلى واسطة في فهم ذاته. وما دامت النفس تفكر فهي موجودة؛ لأن تفكيرها يساوي وجودها تمام المساواة، وقد يستطيع الإنسان أن يتجرد عن جسمه وعن العالم الخارجي في كل مظاهره، وأن ينكر الحقائق على اختلافها، ويشك في كل شيء، إلا نفسه التي هي مصدر شكه ومبعث تفكيره، فإنه لا يجد إلى الشك فيها سبيلاً[١].

وهذا الجزء الأخير بوجه خاص من البرهنة الأغسطينية يذكرنا ببرهان الرجل الطائر، وإزاء هذا يحق لنا أن نتساءل: هل تأثر ابن سينا بأغسطين، أو

(١) St. Augustin, *De Trinitate*, Lib. X, cap. X, art. 13-16 ; Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 56-59.

الأمر مجرد توافق خواطر؟ لم يثبت مطلقًا أن مؤلفات الأخير نقلت إلى العربية ولا نجد أية وسيلة سمحت لابن سينا بالأخذ عنه. ويرجح الأستاذ جاسن أنهما معًا صدرا عن أصل إسنكدري، ولاسيما وهما شديدا التعلق بأفلوطين وتعاليمه[١]. ولكنا لم نقف على شيء مما وصل إلينا يشهد بأن رجال مدرسة الإسكندرية حاولوا البرهنة على وجود النفس على النحو السابق، وقد تصفحنا بوجه خاص «كتاب الربوبية» و«كتاب العلل» فلم نجد فيهما شيئًا من ذلك.

ولسنا ندري ما المانع أن يكون برهان الرجل المعلق في الفضاء من ابتكار ابن سينا واختراعه، خصوصًا وقد عودنا صورًا فرضية أخرى كثيرة، كحديث «حي بن يقظان»، و«رسالة الطير» التي تدل على خيال خصيب ومهارة في التصوير. وعلى فرض أنه عالة على من قبله في بعض عناصر برهانه، فليس هناك شك في أن الصورة الجذابة التي صوره بها من بنات فكره وإنتاجه الشخصي. ويخيل إلينا أنه كان مغتبطًا بفنه معجبًا بتصويره، ولا أدل على هذا من أنه أبرزه مرتين في «كتاب الشفاء»، وعاد إليه مرة ثالثة في «الإشارات»[٢]. وهذا التصوير هو الذي ميز برهنته من برهنة أغسطين، وإن كانتا تلتقيان في الغاية والمرمى.

فابن سينا قد استن إذن في البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل بكل معالمها، لا في العالم اليوناني ولا في العالم العربي. والفارابي الذي

(١) Gilson, *Archives*, T. IV, p. 41 (en bas).

(٢) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢٨١ - ٢٨٢، ٣٦٣؛ الإشارات، ص ١١٩ - ١٢٠.

أثر فيه من عدة نواح لم يفطن لها فطنته. ولم يقم دليل مطلقًا على وجود صلة بينها وبين برهنة أغسطين، اللهم إلا أن الفيلسوفين دينيان روحيان، يعنيهما إثبات وجود النفس والاعتراف بها على أنها حقيقة تغاير البدن، ولم يبق الآن إلا أن نقول كلمة عن مدى تأثر الخلف بهذه البرهنة.

(و) أثرها

في برهنة ابن سينا- كما أسلفنا- جانبان: أحدهما موضوعي، والآخر شكلي- فمن حيث الموضوع اشتملت على أدلة متعددة تباين الخلف في تقديرها والتعويل عليها، ومن حيث الشكل ينبغي أن يبدأ بإثبات وجود النفس قبل التكلم عن خصائصها، كي تنصب الصفات على موصوف ثابت. وقد أثرت هذه البرهنة بجانبها الشكلي بقدر ما أثرت بجانبها الموضوعي. فالتزم باحثون تلك السنة التي استنها ابن سينا، من اعتبار الوجود مسألة مبدئية يجب إثباتها ومناقشتها قبل الدخول في تفاصيل الحديث عن حقيقة النفس ووظائفها. وردد آخرون براهينه، مفضلين بعضها على بعض، ومحاولين أن يزيدوها وضوحًا وقوة. ولم يقف هذا الأثر عند المسلمين بل جاوزهم إلى المسيحيين، ولم يقتصر على القرون الوسطى، بل امتد صداه إلى التاريخ الحديث.

وإذا ما بدأنا بالغزالي وجدناه، وإن كان قد أَخَّر في «المقاصد» الكلام على البرهنة على وجود النفس، ينظمها نظمًا ويرتبها ترتيبًا يفوق كثيرًا ما صنعه

ابن سينا[1]. ويليه فخر الدين الرازي الذي يخلفه بحق، والذي لم يألُ جهدًا في مزج الأفكار الفلسفية بالبحوث الدينية، وإن كان يناقشها ويعارضها. ولم يخرج عن هذه السنة أيضًا أولئكم المؤلفون الذين خلطوا الكلام بالفلسفة خلطًا تامًّا، والذين قدر لمؤلفاتهم أن تشغل الأذهان في العالم الإسلامي طوال القرون السبعة الأخيرة، كالنسفي في «عقائده» والإيجي في «مواقفه».

ويكفي على سبيل المثال أن نذكر صنيع الرازي في هذا الصدد. ففي كتابه «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» لا يكاد يعرض لموضوع النفوس البشرية حتى يبدأ «ببيان ماهية ما يشير إليه كل إنسان بقوله أنا»، وفي هذا العنوان وحده ما يذكرنا بعبارات وردت على لسان ابن سينا[2]. وفي كتاب آخر «معالم أصول الدين» يقف الباب الثامن على النفوس الناطقة، ويتحدث فيه عن عشر مسائل، يبدأ أولاها بقوله: «الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة»[3].

على أن الأمر لم يقف عند هذه النقطة الشكلية، بل استمسك هؤلاء الباحثون ببراهين ابن سينا في مقدماتها وصياغتها. ولكن يلاحظ أولاً أنهم أهملوا البرهان الطبيعي السيكلوجي أو برهان الحركة، لما تبينوا من ضعفه. أما برهان «الأنا» ووحدة الظواهر النفسية، وبرهان الاستمرار فقد توسعوا فيهما،

(١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢٩٢.
(٢) الرازي، المحصل، ص ١٦٣.
(٣) الرازي، معالم أصول الدين (على هامش المحصل)، ص ١١٤.

وأكسبوهما قوة ربما تزيد على ما لمسناه لدى ابن سينا[١]. ومن الغريب أن برهان الرجل الطائر لم يستوقفهم، مع أنه كان عزيزًا على صاحبه.

وفوق هذا لم يقنع هؤلاء الباحثون بهذه الأدلة العقلية، وأبوا إلا أن يضيفوا إليها أدلة أخرى نقلية تُثبت أن الإنسان في حقيقته شيء آخر سوى البدن. مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[آل عمران/ ١٦٩]، ولا تُتَصور الحياة بعد القتل إلا عن طريق مغاير للجسد، وهو طريق الروح[٢]. وكما جاء في الحديث: «إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش وهو يقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي»، وفي هذا ما يؤذن بأن الإنسان بعد موت البدن لا يزال جوهرًا حيًّا ناطقًا، وما ذاك إلا بواسطة نفسه[٣].

يتضح من كل هذا أن البرهنة على وجود النفس التي رسمها ابن سينا بقيت تتدارس في الشرق إلى اليوم، واحترم في الجملة شكلها وموضوعها، وإن كانت قد حذفت منها أجزاء وأضيفت إليها أخرى، وإذا كان برهان الرجل الطائر لم يصادف هنا النجاح المرجو، فإنه قدر له نجاح باهر في مكان آخر.

ولا نظننا في حاجة بعد ما تقدم أن نعرج على مدرسة الأندلس، فآثارها في الشرق غير واضحة، وربما كانت آراؤها السيكلوجية في الغرب أظهر. على أن

(١) المصدر نفسه، ص ١١٤ - ١١٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٣) المصدر نفسه.

حديث ابن رشد عن وجود النفس- كحديث عن خلودها- ضعيف متهافت، وليس فيه ما يدعو لأن نقف عنده.

* * *

وأما العالم الغربي فقد كان لبرهنة ابن سينا فيه شأن لا يقل عن شأنها في العالم الإسلامي. وكلنا يعلم أن «الشفاء» ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي، وكان للجزء المتعلق بالنفس منه أكبر الأثر في رجال الفلسفة المسيحية. ولم يكد يفرغ جندساليوس من ترجمته حتى أقبلوا عليه يتدارسونه ويأخذون عنه مختلف الآراء. على أن جند سالينوس نفسه لم يكن مجرد ناقل، بل يعتبر الواضع الأول لدعائم علم النفس السينوي في الفلسفة المدرسة المسيحية(١).

وقد أخذ المدرسيون- فيما أخذوا من آراء ابن سينا السيكلوجية- برهنته على وجود النفس، وراقهم منها بوجه خاص برهان الرجل الطائر، فأعاده الكثيرون منهم بنصه أحيانًا، وعلى الأخص أتباع أغسطين مثل جيوم الأفرني وحنا الروشيلي. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما يوجد من شبه بين هذا البرهان والبرهنة الأغسطينية، وكأن هؤلاء المدرسيين ازدادوا تعلقًا به حين رأوه يقترب من آراء أستاذهم اللاتيني(٢). لذلك استمروا يرددونه فيما بينهم إلى عصر النهضة، بل لقد بقي معروفًا أيضًا -فيما يظهر- إلى أن جاء ديكارت فنادى بمبدأ «الكوجيتو» المشهور.

(١) Gilson, *Archives*, T. I, p. 48.

(٢) *Ibid.*, T. IV, p. 41 (en bas).

ولقد عاهد هذا الفيلسوف نفسه على أن يرفض -في بحثه عن الحقيقة- كل ما يتطرق له الشك لأن حواسنا في حال اليقظة تخدعنا وتنقل إلينا العالم الخارجي نقلاً مشوهًا، ومخيلتنا أثناء النوم تغدق علينا صورًا وأوهامًا لا أساس لها. وأخذ يشك في كل شيء إلى أن انتهى به شكه إلى حقيقة ثابتة هي أنه يفكر، وما دام يفكر هو موجود، وفي مقدور الشكاك واللاأدريين أن يهدموا الحقائق على اختلافها، إلا هذه الحقيقة التي تحمل معها برهانها(١).

يقول «قد أستطيع أن أفترض أن لا جسم لي وأن لا عالم ولا مكان أحل فيه، ولكني لا أستطيع لهذا أن أفترض أني غير موجود؛ بل على العكس ينتج قطعًا في وضوح من شكلي في حقيقة الأشياء أني موجود.. فقد عرفتُ إذن أني جوهر ذاته وطبيعته التفكير، ولا يحتاج في وجوده إلى مكان ولا يخضع لشيء مادي. وعلى هذه الصورة «الأنا» أو النفس التي هي أساس ما أنا عليه متميزة تمام التميز من الجسم، بل هي أيسر معرفة منه، حتى في حال انعدامه لا تنقطع هي عن أن توجد مع كل خصائصها»(٢).

هذا هو «الكوجيتو» الديكارتي، وهذه هي البرهنة عليه. ولا يجد القارئ صعوبة في أن يدرك وجوه الشبه بينها وبين البرهنتين السابقتين الأغسطنية والسينوية. وقديما لاحظ أرنولد أن ديكارت يحاكي أغسطين تمام المحاكاة

---

(١) Descartes, *Discours*, p. 31-33.

(٢) *Ibid.* ; *Méditations*, p. 11.

في إثباته وجود النفس وتميزها من البدن[١]، ولم يبق مجال للشك في أن أبا الفلسفة الحديثة قرأ ملفات الفيلسوف اللاتيني، وخاصة ما اتصل منها بالنفس وخلودها[٢]، وهو نفسه يصرح باغتباطه لموافقة «الكوجيتو» لخواطر أغسطين[٣]. وحديثًا استطاع ليون بلنشيه أن يبين في سعة وتفصيل جديرين بالإطراء الأفكار التي سبقت «الكوجيتو» الديكارتي ومهدت له[٤]، غير أنه فاته أن يشير إلى الصلة بينه وبين برهان الرجل الطائر.

وقد حاول أخيرًا المستشرق الإيطالي فورلاني أن يتلافى هذا النقص فكتب في مجلة (*Islamica*) فصلاً عنوانه «ابن سينا والكوجيتو الديكارتي»[٥]. وفيه يعرض برهان الفيلسوف العربي وترجمته اللاتينية القديمة، ثم يقارنه بما جاء به ديكارت موجهًا عنايته الكبيرة إلى بيان أثر الحواس والمخيلة لديهما. وينتهي بعد كل هذا إلى النتيجة الآتية: وهي أنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأسًا لقلة المطبوعات، وعدم تداول مؤلفاته في الأيدي، ويرجح أن يكون قرأه عن طريق جيوم الأفرني[٦].

ولكنا نلاحظ أن ترجمة «كتاب الشفاء» اللاتينية أعيد طبعها في البندقية ثلاث مرات بين سنتي ١٤٩٦ و١٥٣٦، فتكون آخر طبعة منها ظهرت قبل ميلاد

---

(١) Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 122.

(٢) Bréhier, *Histoire de la philosophie*, T. II, p. 73.

(٣) عثمان أمين، ديكارت (الطبعة الثانية)، ص ١٢٣.

(٤) Blanchet, *Les antécédents historiques du "je pense donc je suis"*, Paris, 1920.

(٥) Furlani, "Avicenna e il Cogito", in *Islamica*, Leipzig, 1927.

(٦) *Ibid.*, p. 70.

ديكارت بخمسين سنة فقط. ونحن نعلم كف أثيرت مشكلة النفس وخلودها لعهده، فمن المحتمل أن يكون الباحثون قد لجؤوا إلى كل المصادر الممكنة لحلها. وابن سينا من أطول الفلاسفة حديثًا فيها وأكثرهم غرامًا بها. وقد أبان رينان من قبل مقدار تعلق السربونيين ورجال الدين في باريس بالفلسفة الإسلامية بوجه عام ومناقشتهم لها وردهم عليها وبحثهم عن أصولها ومصادرها[١]، فلا يمكن أن تكون قد فاتتهم مطبوعات البندقية المتقدمة، خصوصًا وقد لمسوا قرابة وشبهًا بين آراء ابن سينا وأغسطين. وفي مكتبة باريس الأهلية أكثر من نسخة من هذه المطبوعات، ويغلب على الظن أنها وصلت إلى السربون منذ ذلك التاريخ[٢]، وإذا كان أرنولد قد أشار إلى أغسطين فقط ليبين أن ديكارت عالة على من قبله، فلعل ذلك راجع إلى أنه تخير شخصية معروفة من العالم المسيحي المحيط به.

على أن ديكارت لم يتنبه إلى ابن سينا عن طريق جيوم الأفرني فقط، بل يغلب على ظننا أنه اهتدى إليه أيضًا في ثنايا مؤلفات روجر بيكون، أخلص تلميذ بين المسيحيين لفلاسفة الإسلام، وقد قرأ ديكارت بيكون هذا وتأثر به في نواح مختلفة. وسواء أوقف ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير مباشر، فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل الطائر جدير بأن يعد بين الأفكار التي سبقت «الكوجيتو» الديكارتي ومهدت له[٣]. وإذا كان ديكارت

---

(١) Renan, *Averroès*, p. 267-278.

(٢) *Catalogue de la Bibliothèque nationale*, Réserve, R. 82 (1), 82 (2), 83, 613.

(٣) يتفق الأستاذ جلسن معنا على ذلك، انظر: *Archives*, I, p. 63 (en bas).

مدينًا لأغسطين بشيء في صوغه وتصويره، فهو مدين كذلك بدرجة لا تقل عن هذا لابن سينا. لاسيما وإلى الأخير يرجع الفضل في بعث الأفكار الأغسطينية من مرقدها وتوجيه اللاتينيين من جديد نحوها توجيهًا نشيطًا في القرون الأربعة السابقة لديكارت. وهو مع زميله ابن رشد قد أثارا في العالم الغربي منذ القرن الثاني عشر مشكلة العقل والنفس، ونظرية المعرفة بوجه عام، إثارة امتد صداها إلى عصر النهضة.

وواضح أنه لا يعيب «الكوجيتو» في شيء أن يكون بعض الباحثين قد اهتدى إليه من قبل عن طريق آخر، فإن اتفاق الآراء على أمر يزيده قوة فوق قوته، ويقينًا إلى يقينه. وليس ثمة داع لأن نجهد أنفسنا-كما صنع هملان وغيره- في أن نثبت بأي ثمن أن ديكارت مبدعه الأول، فإن هذه محاولة فاشلة ولا تتفق مع روح البحث العلمي[١]. ولا يعيب ديكارت نفسه أن يكون قد سبق إليه في صورة غير الصورة التي أظهره بها، وثوب غير الثوب الذي ألبسه إياه؛ فإن الفكرة الواحدة تتشكل بأشكال مختلفة تبعًا للمذاهب الفلسفية التي تبدو فيها.

* * *

فمن القرن الحادي عشر إلى القرن العشرين وبرهنة ابن سينا على وجود النفس تتدارس في معاهد الشرق، ولا تزال بعض كليات الأزهر المختصة ترددها إلى اليوم وكثيرًا ما تعرض وتناقش دون أن يذكر اسم واضعها، ودون أن تبحث

(١) Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 122-123.

في كتبه. ولو تم هذا الربط لكان البحث أوضح والتحقيق العلمي أتم. وقد بقيت تدرس في الغرب أيضًا أربعة قرون أو يزيد، وخلقت حولها حركة فكرية واسعة، كان لها فيها مؤيدون ومعارضون. ويكفيها أثرًا أن تمهد لمبدأ هام من مبادئ الفلسفة الحديثة، ألا وهو «الكوجيتو» الديكارتي.

٤- ماهية النفس

قد يظن أنا- وقد أثبتنا وجود حقيقة مغايرة للجسم- لم يبق أمامنا صعوبة في تعرف حقيقتها وتحديد ماهيتها، ولكن الأمر على عكس ذلك. فتحديد النفس في الواقع ليس من المسائل الهينة، وربما كان أعسر من البرهنة على وجودها، ولا أدل على هذا من أن الفلاسفة اختلفوا فيه من قديم. ويتصور ابن سينا أن أيسر طريق لتذليل هذه الصعوبة هو أن يستعرض آراء من سبقوه محللاً ومناقشًا، ليستخلص منها التعريف الذي يقره والحد الذي يرتضيه.

(أ) آراء الفلاسفة السابقين لسقراط

لقد اختلف هؤلاء الفلاسفة في حقيقة النفس، وفي مقدمتهم فيثاغورس وأنبادوقليس وديمقريطس، وإن كان ابن سينا لم يصرح بأسمائهم. ويرجع اختلافهم في رأيه إلى أن للنفس أثرين ظاهرين، هما الحياة والحركة من جانب والإدراك من جانب آخر. ففريق أخذ بالأمر الأول وحال تحديد النفس بواسطته فقط، وفريق آخر لم يفهم في طبيعتها إلا الإدراك، وفريق ثالث رأى أن يجمع بين هذين الجانبين... ويراد بالفريق الأول كل أولئك الذين اعتبروا النفس مصدر

الحياة والحركة الذاتية، فخلطوا بينها وبين الدم الذي إذا سفح كان الموت، أو بينها وبين الجواهر الفردة -أو الهباء كما يسميه ابن سينا- التي كان يظن أنها متحركة دائمًا. وأما الفريق الثاني فيعتقد أن الشيء لا يدرك سواه إلا إذا كان مبدأ له ومتقدمًا عليه، ولذلك عدّوا النفس واحدًا أو جملة من المبادئ التي يختلف نوعها وعددها تبعًا للفلاسفة. فظنوا أنها نار أو هواء أو أرض أو ماء أو بخار، أو جعلوها مركبة من العناصر الأربعة كما ذهب إلى ذلك أنبادوقليس، زعمًا منه أن الشبيه فقط هو الذي يدرك الشبيه، فلا بد أن يكون في النفس جزء من الأشياء التي تدركها. وأما الفريق الآخر فيرد النفس إلى العدد؛ لأن الأعداد مبدأ الوجود والحركة والإدراك[١].

ولم يقنع ابن سينا بتلخيص هذه الآراء، بل ناقشها مناقشة طويلة عنيفة، نكتفي بسرد أمثلة منها. فيعترض على الفريق الأول أنه لم يفسر السكون، ذلك لأن النفس إن كانت متحركة بذاتها فكيف تسكن؟ على أنه ليس من السهل على هذا الفريق أن يحدد نوع الحركة الذي تقوم به النفس. ويرفض ابن سينا المذهب الذري الذي أثبت بطلانه في نواح أخرى. ولا يخفى تهكمه بأولئك الذين يزعمون أن الكائن لا يدرك إلا ما صدر عنه، ملاحظًا أن الإنسان يعلم أشياء كثيرة لم يقل أحد إنه أصل لها. وليس بصحيح مطلقًا أن الشبيه فقط هو الذي يدرك الشبيه؛ لأن لو سُلم هذا لكان معناه أن العالم العلوي لا يعرف من أمر العالم السفلي شيئًا[٢].

---

(١) ابن سيناء، الشفاء، جـ١، ص ٢٨٢.

(٢) المصدر نفسه، جـ١، ص ٢٨٢ – ٢٨٤.

ولسنا في حاجة أن نشير إلى المصدر الذي استقى منه ابن سينا معلوماته هذه، فإن الفصل الذي عقده في «الشفاء» تحت عنوان: «في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه» يتلاقى تمامًا مع ما جاء في الباب الأول من «كتاب النفس» لأرسطو[١]. فتلخيص الآراء صورة مما حكاه أرسطو، ومناقشتها أيضًا تبدو صدى لمناقشته. فتلمذة ابن سينا واضحة، وإعادته لأفكار الفيلسوف اليوناني ظاهرة.

ولكن لا نزاع في أن وقوفه على هذه الآراء ومناقشته لها قد مكنه من تبين مواطن الضعف فيها، وهيأ له الفرصة لتخير التعريف الملائم. إلا أن هناك فيما يظهر عاملين يتقاسمانه، وصوتين عظيمين يتجاذبانه، وهو بينهما في حيرة واضحة وتردد ظاهر أو تناقض مكشوف أحيانًا. فحين يقرأ عبارات أرسطو الأخاذة وتحليلاته المنظمة واعتراضاته المفحمة، لا يلبث أن يرددها ويسير وراءها. وحين يسمع أفلاطون ينادي بجوهرية النفس وتميزها التام من البدن، يستولي عليه هذا النداء ويصادف هوى في نفسه، وإن كان لا يتفق مع أرسطو. وقد يقف موقفًا وسطيًّا بين هذين الطرفين المتقابلين، محاولاً الجمع والتوفيق بينهما. وسنتبين بالدقة فيما يلي علام استقر رأيه.

(ب) النفس صورة الجسم

كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة، فالمادة مجرد استعداد الوجود، أو إن شئت جزء من الوجود ولكن بالقوة، والصورة عامل تحول وتأثير، أو إن شئت

(١) المصدر نفسه، جـ١، ص ٢٨٢، وانظر أيضًا: Aristote, *De l'âme*, I, 2-5.

جزء من وجود الشيء ولكن بالفعل. فالوجود متوقف على المادة والصورة معًا، وهما بدورهما متلازمان، فالمادة تتقوم بالصورة، والصورة تقوم المادة والمادة المطلقة لا وجود لها في الأعيان بمعزل عن صورتها، فإن عزلت عنها في الوهم كان الفناء. والصورة أكمل وأشرف من المادة؛ لأنها فعل، والفعل أسمى من القوة. وبالصورة تتميز الأجسام بعضها من بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم بوظائفها، فالأرض لا تفترق عن الماء بمادتها بل بصورتها، والسيف لا يقطع بحديده، بل بحدته[١].

وما الإنسان إلا جسم طبيعي، فهو مكوّن من مادة وصورة، ومادته هي البدن، والصورة النفس، وبالأخيرة يتميز من الكائنات غير الحية؛ لأنها مصدر حياته وحسه وحركته، فالنفس إذن صورة الجسم. والصور كمالات كلها وكمالات أولية؛ لأن وجود الأشياء المختلفة لا يكتمل إلا بها. وليست النفس كمالاً أوليًا لجميع الأجسام، بل الأجسام الطبيعية وحدها التي تمتاز بالحياة عن الأجسام الصناعية، وتشتمل على آلات وأعضاء تقوم بوظائف متباينة، فهي كمال أولى لجسم طبيعي آلي[٢].

وهنا أيضًا ما أغنانا عن أن نشير إلى مصدر هذه الأفكار، فإن مبدأ الهيولي والصورة من المبادئ الرئيسية التي قامت عليها الفلسفة الأرسطية. وقد شاء أرسطو أن يفسر به مشكلة التغير كلها، وأن يطبقه تبعًا على علم النفس الذي هو

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢٢ – ٢٣؛ النجاة، ص ١٦٠، ٣٣٢ – ٣٣٦.
(٢) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢٧٨ – ٢٨٠؛ رسالة في القوى النفسانية، ص ٢٤ – ١٢٦.

جزء من الطبيعة. ولم يصنع ابن سينا شيئًا أكثر من أنه اعتنق المبدأ وأقر تطبيقه. وهو فيما تقدم إنما يلخص الفصلين الأول والثاني من الباب الثاني من «كتاب النفس»[١]. ولم يكتف بأن يأخذ بآراء أرسطو، بل أبى إلا أن يردد بعض ألفاظه وعباراته. فلفظ «كمال» الذي يتشبث به ويبني عليه تعريفه ترجمة صحيحة لكلمة «أنتليشيا» اليونانية، وقوله: «إن النفس صورة الجسم» ترجمة أخرى لتعبير أرسطي مشهور[٢]. فإذا كان هذا التعريف ناقصًا أو معيبًا، فليس الفيلسوف العربي مسؤولاً عن ذلك وحده، بل يشاركه فيه أستاذه اليوناني.

وإذا تركنا جانبًا لفظ «كمال» أو «أنتليشيا» وما يثيران من غموض، فإنا لا نلبث أن نصطدم بتلك الجملة المشهورة: «النفس صورة الجسم». تعبير رائع وأخاذ من غير شك، ولكنه لا يقدم كثيرًا في تفهم حقيقة النفس وتحديد ماهيتها؛ وكم عودنا أرسطو هذه التعبيرات التي يجمل فيها بعض المشاكل دون أن يحلها. ونحن نسلم أن فكرة الصورة من الأمور الجوهرية في مذهبه، إلا أنها في الوقت نفسه من أدق نقطة وأصعبها تلاؤمًا مع نزعته الواقعية، فإن من يقول بالصورة يدنو من المثالية الأفلاطونية وإن تحامل عليها.

والواقع أن أرسطو لم يأل جهدًا في نقد مثالية أفلاطون التي تقول إن النفس حقيقة متميزة من الجسم، ويصرح بأن ما ذهب إليه الأفلاطونيون والفيثاغوريون

---

(١) Aristote, *De l'âme*, II, 1-2.

(٢) *Ibid.*, 412 a, 20.

من أن النفس جوهر روحي أشبه بالخيال منه بالحقيقة. ولا يستطيع أن يتصور أن نفسًا ما تأتي من الخارج وتحل في جسم ما، وكيف نقبل هذا ومؤداه أن النفس تدخل الجسم كما يوضع مظروف في ظرف خاص، ومن المقرر أن المادة غير قابلة للعزل عن صورتها[١]. ومع هذا فإن أرسطو يفسر النفس تفسيرًا أدخل في باب المثالية من فرض أستاذه؛ فإنه يعتبرها صورة، وليست الصورة شيئًا أو مادة بأي شكل من الأشكال. وهذا تناقض ظاهر ولازم لكل فيلسوف واقعي يحتفظ بقسط من المثالية!

ويظهر أن ابن سينا قد أدرك ما في التعريف السابق من نقص، بدليل ما لاحظه من أنه لا يفسر النفس من حيث هي، وإنما يعرفها من ناحية صلتها بالجسم[٢]. لهذا لم ير بدًّا من توضيحها توضيحًا ذاتيًّا، ووضع حد كامل لها لا يكون مثار اعتراض أو ملاحظة. وقد بذل في تكوين هذا الحد الجديد جهودًا عنيفة ومضنية، ولكنها لم تكن ضائعة؛ لأنها انتهت به إلى التعريف الذي يقره ويرتضيه.

(جـ) جوهرية النفس

لعلنا نذكر أن برهنة ابن سينا على وجود النفس كانت ترمي كلها إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التمييز، فلا يمكن إذن أن تكون

(١) *Ibid*., 407 b, 13.

(٢) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢٧٩.

صورته ولا عرضًا من أعراضه، بل بالعكس هي شيء آخر يقابله تمام المقابلة ويخالفه كل المخالفة، بحيث إن إدراكنا لها بعيد عن الجسم وعن كل ما هو جسمي؛ والإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها. وعلى هذا فالبرهنة الآنفة- وهي من عمل ابن سينا- تتنافى مع القول بأن النفس صورة الجسم، وكأنما كان هذا القول عدوى سرت إليه لا تتمشى مع مجموعة آرائه الأخرى.

لهذا عدل عنه إلى تعريف آخر يبدو أكثر وضوحًا وانسجامًا، وقرر أن النفس جوهر قائم بذاته. ولا يكتفي بأن يدعي الدعوى ويرسلها على علاتها، وإنما يأخذ على عاتقه إثباتها. فيلاحظ أن الجوهر والعرض متقابلان، بل متناقضان وإن كان تناقضهما غير صريح، ذلك لأن كل ما ليس بجوهر عرض. فإذا استطعنا أن نثبت أن النفس ليست واحدًا من الأعراض، ثبت تبعًا أنها جوهر.

ولعل أول شيء ينفي عنها العرضية هو أنها مستقلة كل الاستقلال عن الجسم، وهذا الأخير محتاج إليها تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء. فلا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إن اتصلت به نفس خاصة، في حين أن النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به. ولا يمكن أن يوجد جسم بدون النفس؛ لأنها مصدر حياته وحركته، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم. ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحًا من

الأشباح، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة. فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم[١].

وليس القول بجوهرية النفس من الآراء التي ابتكرها ابن سينا، فقد سبقه إليه أفلاطون، وتوسع فيه رجال مدرسة الإسكندرية. وما دامت النفس جوهرًا فلا يمكن أن تكون صورة للجسم؛ لأن من المبادئ المقررة أن ليس ثمة وجود مستقبل للصورة بمعزل عن مادتها. ولكن ابن سينا يذهب – متفقًا مع الفارابي – إلى أن النفس في آن واحد جوهر وصورة: جوهر في ذاتها، وصورة من حيث صلتها بالجسم[٢]. وكأنه شاء بهذا أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو، فأخذ بفكرة الجوهر الأفلاطونية وفكرة الصورة الأرسطية، وأطلقهما معًا على النفس. ولعل مما يسّر له ذلك أن كلمة «جوهر» لدى أرسطو ليست محدودة المعنى، فتطلق على المادة تارة، والصورة أخرى، وعليهما معًا مرة ثالثة؛ هذا إلى أنا نعرف لديه الصورة الجوهرية كعقول الأفلاك. إلا أن هذا توفيق لا يخلو على كل حال من تهافت وتناقض.

على أن الفارابي وابن سينا- فيما يظهر- لم يبتدعاه، فقد قيل به من قبل في مدرسة الإسكندرية. وذلك أنا نلحظ أن صاحب «كتاب الربوبية» يفسر عبارة أرسطو المشهورة: «النفس صورة الجسم» تفسيرًا يشبه كل الشبه ما قدمناه.

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢٨٥.

(٢) المصدر نفسه، جـ١، ص ٢٧٩؛ انظر أيضًا: Madkour, *La place*, p. 128.

فهو يدافع أولاً كل الدفاع عن جوهريتها، ويبرز هذا ما استطاع، ومع ذلك لا يرى غضاضة في أن تكون صورة من حيث علاقتها بالجسم، وبذا خلط بين الأفلاطونية والأرسطية[١].

ومهما يكن من أمر هذا السند التاريخي فإنه لا يقوي مركز ابن سينا، ولا يزيد في الأمر شيئًا أكثر من أنه أخذ بتوفيق غير موفق، وكأنه أحس بهذا الضعف، فحاول أن يتحاشاه ويتخلص منه، وذلك أنه كلما بعد عن جو الآراء الأرسطية وخلص إلى تفكيره الخاص عدَّ النفس جوهرًا فحسب، ولم يشر قط إلى أنها صورة، فعندما يعرفها في «الشفاء» و«النجاة»، اللذين يجاري فيهما جماعة المشائين، يقول إنها كمال وصورة للجسم، وإذا ما انتهى إلى «الإشارات» الذي يبدو فيه استقلاله وشخصيته، لا يتحدث عنها إلا باسم الجوهر والجوهر الروحاني القائم بذاته.

(د) روحانيتها

لا يكفي لتعريف النفس أن نقول إنها جوهر، فهذا جنس لا تتميز به من الجواهر الأخرى في شيء، وينبغي أن يضاف إليه فصل أو فصول كي يكتمل التعريف. والفصل الفاصل هنا هو روحيتها التي تفترق بها عن الجسمية افتراقًا تامًّا. وإذا كان ابن سينا قد جد في إثبات جوهريتها، فإن جهده يتضاعف لبيان

(١) كتاب الربوبية، ص ٤، ٧، ٢٤.

أنها من الجواهر الروحية، وفيه الجدل يبلغ قمته. فيذهب في إثبات ذلك مذاهب شتى، ويقيم الدليل تلو الدليل، مستعينًا ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطيبة، أو معولاً على ملاحظاته السيكلوجية. وسنحاول تلخيص أدلته هذه، خصوصًا ومن بينها المعقد الغامض، أو ما يشتمل على آراء لا يزال لها وزن من الناحية السيكلوجية.

فيقرر أولاً أن النفس جوهر يدرك المعقولات والمعاني الكلية ويشتمل عليها، وجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسمًا ولا قائمًا بجسم؛ ذلك لأن النفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات، فلا يمكن أن تضعها في حيز جديد؛ ولن يصير الكلي كليًّا ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا إذا انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيدًا عن عوارض المادة(١).

وإذا قلنا بمادية النفس لزم أن تحل المعقولات في مكان. وهذا محال. لأنها إن شغلت حيزًا، فإما أن يكون قابلاً للقسمة أولاً. وما لا يقبل القسمة هو تلك النقطة الهندسية التي يتكون منها الخط ولا توجد منعزلة مطلقًا، فلا يمكن أن تكون محلاًّ لشيء ما. وعلى هذا لم يبق إلا أن تكون المعقولات حالة في مكان قابل للقسمة، وفي هذا الفرض أيضًا صعوبات كثيرة لا سبيل إلى تذليلها ومتناقضات لا نستطيع رفعها.

(١) ابن سينا، الشفاء جـ١، ص ٣٤٩ – ٣٥٠؛ النجاة، ص ٢٩٠ – ٢٩٢.

وأهمها أن الكلّيّ يصبح قابلاً للقسمة تبعًا للحيز الذي يشغله، فيصير شكلاً هندسيًّا أو كمية عددية بدل أن يكون فكرة عقلية. وإذا قلنا بقسمته، فهل هو مكون من أجزاء مكررة متشابهة أو غير متشابهة؟ إن أخذنا بالأول قادنا إلى نتيجة واضحة البطلان، وهي أن يتكون الكلي المتنوع المميزات من جزء واحد مكرر. وإن ذهبنا إلى الثاني كان معناه أن الكلي قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، شأنه في هذا شأن الجسم الذي حل فيه. ونحن نعلم أن الكليات وإن قسمت إلى أجناس وأنواع، ينبغي أن تقف عند حد في هذا التقسيم. فهي في ذاتها قابلة للقسمة إلى نهاية، وتبعًا للحيز الذي تشغله يمكن تقسيمها عقلاً إلى ما لا نهاية، وهذا تناقض صريح. على أن هناك معقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال، فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم؟ وإذا بطل كل هذا، فالجوهر الذي تحل فيه المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو ما نسميه النفس[١].

هذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحية النفس. ويظهر أنه كان معتدًّا به الاعتداد كله، فإنه ساقه في كل كتبه السيكلوجية التي وصلت إلينا، في أشكال مختلفة بعضها أغمض وأعقد من بعض، وربما كان أوضحها نسبيًّا ما جاء في «كتاب النجاة».

وليس القول بأن المعقولات لا تشغل حيزًا فكرة مبتكرة، فقد قال بها الإغريق من قديم. وأرسطو خاصة يفصل الكلام في وجود الكليات مبينًا أنها

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ - ٢٨٩؛ الشفاء، جـ١، ص ٣٤٨ - ٣٤٩؛ الإشارات، ص ١٣٠ - ١٣٢؛ رسالة في القوى النفسانية، ص ٦٧ - ٧٩.

موجودة في الجزئيات بالقوة وفي الذهن بالفعل، والوجود الذهني هو الوجود الحقيقي؛ وإذا كان بينه وبين الوجود الخارجي فارق فهو أنه مجرد عن الماديات[١]. وقد حاول الفارابي من قبل البرهنة على روحية النفس محاولة نظن أنها هي التي ألهمت ابن سينا برهانه هذا، فهو يلاحظ أن المعقولات تتنافى مع الحيز بطبيعتها، وما دامت النفس تدركها وتشتمل عليها فهي جوهر مفارق للمادة[٢].

ولكن هناك جديدًا لدى ابن سينا، هو جدله المحكم وإلزامه المبني على أقيسة اقترانية وقسمة ثنائية، لا يلبث المرء أن يسلِّم أمامها بالمطلوب. وقد لا نستسيغ الآن كثيرًا هذا الطراز من الاستدلال الذي يبدو أشبه بالمناقشات اللفظية منه بالبحث العلمي، إلا أنه كان من مميزات القرون الوسطى، ولابن سينا خاصة فيه قدرة فائقة. ودون أن نسترسل في هذا، لا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض المقدمات السابقة عرضة للطعن والنقض.

ومهما يكن من شأن البرهان السابق، فإنه يعتمد على مبدأ يقره علم النفس الحديث، وذلك أن الظواهر الجسمية تختلف عن النفسية بأن الأولى هي التي تشغل حيزًا في حين أن الثانية مجردة عن المكان، وكل ما تقاس به إنما هو الزمان الذي تحدث فيه، ويضيف ابن سينا إلى هذا ملاحظات أخرى سيكلوجية في براهينه التالية.

---

(١) Aristote, *De l'âme*, III, 4.

(٢) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٦٤ ، ٦٧؛ المفارقات، ص ٧ – ٨.

فيشير إلى أنا كنا نود أن نجد السبيل إلى ملاحظة النفس في ذاتها، لنقف على طبيعتها ومميزاتها. فأما ولا حيلة لنا إلى ذلك، فلنلجأ إلى آثارها ووظائفها فإن فيها خير معين على فهم كنهها؛ وكثيرًا ما قام الأثر دليلاً على المؤثر. ومن أهم وظائف النفس وألصقها بها الإدراك، ويلحظ فيه أن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها تدرك؛ وفي هذا دليل قاطع على أن إدراكها مباشر وبدون واسطة. ذلك لأنها لو كانت تدرك بآلة جسدية لانعدم كل هذا وما استطاعت أن تدرك نفسها، ولا أن تكون شاعرة بإدراكها، بل ولا أن تدرك الآلة التي تستخدمها.

ويكفي أن نقارن هذا الإدراك العقلي بالإدراكات الحسية أو المتصلة بالجسم لنتبين الفرق بينها. فبينما النفس تدرك ذاتها، وتدرك إدراكها، لا تستطيع حاسة ما من حواسنا أن تحس نفسها ولا إحساسها ولا العضو الذي يوصل إليها هذا الإحساس، اللهم إلا إن عكس إليها بمرآة ونحوها. وكذلك المخيلة لا تتخيل ذاتها ولا فعلها ولا آلتها، وإنما تتخيل أمرًا خارجًا عن كل ذلك. وإذن النفس الناطقة من طبيعة غير طبيعة هذه القوى الجسمية[(١)].

وفوق ذلك تتأثر هذه القوى بما تقوم به من مجهود، فإن عظم أو استخدمت زمنًا طويلاً بدا عليها التعب والإعياء وعز عليها أن تقوم بوظائفها في دقة. فالقراءة الطويلة تضعف العينين، والضوء الشديد قد يعشيهما، والرعد القاصف يصم

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٣٥٠ – ٣٥١؛ النجاة، ص ٢٩٢ – ٢٩٤؛ الإشارات، ص ١٣٢ – ١٣٤ – ١٣٤؛ رسالة في القوى النفسانية، ص ٦٩ – ٧٠.

الأذن. وليس أثر هذه الإحساسات القوية بمقصور على وقتها، بل يبقى بعد زمنًا، فمن أبصر ضوءًا عظيمًا لا يبصر معه ولا عقبه ضوءًا ضعيفًا، ومن سمع صوتًا قويًّا لا يسمع معه ولا على أثره صوتًا ضئيلاً، ومن ذاق طعمًا شديد الحلاوة لا يحس بعده خفيف الطعوم.

وعلى عكس هذا يزداد العقل نضجًا كلما استخدم وقام بوظيفته، وإذا حل مسألة معقدة كان في هذا ما يعينه على حل ما هو أعقد منها. حقًّا إنه قد يبدو متعبًا أحيانًا، ولكن هذا راجع إلى ما يتصل به من ظروف عضوية، فإنه يستعين بالمخيلة كثيرًا وهي مرتبطة بالجسم ارتباطًا وثيقًا[١].

وأخيرًا كل أعضاء الجسم تضعف تبعًا لتقدم السن، ويبدأ هذا الضعف عادة بعد سن الأربعين. أما القوة العقلية فتخالف هذا تمام المخالفة، إذ أنها لا تكتمل إلا حين يجاوز الإنسان هذه السن. يقول ابن سينا: «لا شك أن الجسم الحيواني والآلات الحيوانية إذا استوفين سن النمو وسن الوقوف، أخذن في الذبول والتنقص وضعف القوة وكلال المنة، وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة. ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية، لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السن إلا وقد أخذت قوته تنتقض، ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا، بل العادة جرت في الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة، فإذن ليس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة، وإذن هي جوهر قائم بذاته»[٢].

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٣٥٠؛ النجاة، ص ٢٩٤ – ٢٩٥.

(٢) ابن سينا، رسالة في القوى النفسانية، ص ٧١.

وأما ما يبدو من نسيان أو ضعف في التفكير أو خطأ في الأحكام أثناء الشيخوخة، فليس راجعًا إلى نقص أو اضطراب في القوة العاقلة، وإنما مصدره مؤثرات جسمية وعضوية. وبيان ذلك أن النفس تؤدي مهمتين متباينتين ومتعارضتين تقريبًا. فهي تسوس البدن وتدبر أمره، كما تقوم بالتفكير والتعقل. وكثيرًا ما عز عليها الجمع بين هذين الأمرين، فيحول الحس دونها والاسترسال في النظر والتأمل، كما يصرفها البحث العميق ولو مدة معينة عن حاجات الطعام والشراب. فما نظنه من ضعف التفكير أو تعطل العقل لدى الشيخ أو المريض منشؤه أن النفس قد شغلت بمهمتها الجسمية، بدليل أنها تسترد كل قوتها العاقلة إذا ما زال المرض[١].

* * *

هذا هو مجمل برهنة ابن سينا على روحانية النفس، وأول ما يؤخذ منها أنه خرج من تردده السابق واستقر رأيه على أن النفس جوهر روحاني، وبذا غلبت أفلاطونيته على نزعته المشائية. ومن الغريب أنه استخدم أفكارًا أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو، فحاول أن يبرهن على روحية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت من قبل في «كتاب النفس»، والتي تتلخص في أن الحواس تضعف أو تتعطل على أثر الإحساسات القوية[٢]. إلا أن له ملاحظة أخرى أهم من هذه جميعها، وهي أن القوة الناطقة تدرك نفسها وتدرك أنها تدرك

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٣٥١ – ٣٥٢؛ النجاة، ص ٢٩٥ – ٢٩٧.

(٢) Aristote, *De l’âme*, III, 4.

على عكس الحواس، وهذا هو أساس «موضوع الشعور» الذي يعتبر من دعائم على النفس الحديث.

ويبدو في البرهنة السابقة أمر آخر له شأنه، وهو إبراز استقلال النفس عن الجسم وسموها عليه. فهي الثابتة وهو متغير، والمدركة لنفسها ولغيرها، والشاعرة بإدراكها، وهو غير مدرك أو لا يدرك نفسه على كل حال، وليس ثمة نظرية أبرز فيها استقلال النفس عن الجسم مثلما صنع أفلاطون.

ولقد أضحى واضحًا أن شيخ الأكاديمية استطاع أن ينفذ إلى فلاسفة الإسلام مباشرة أو عن طريق مدرسة الإسكندرية، وأن يؤثر فيهم جميعًا على الرغم من تعصبهم لأرسطو، وكان أثره في ابن سينا أشد وأعمق. وها هو ذا يقول معه بجوهرية النفس وروحانيتها واستقلالها عن الجسم، وسنرى بعد قليل كيف يحاول البرهنة على خلودها برهنة لا نكاد نجد لها شبيهًا في التاريخ القديم إلا لدى أفلاطون(١).

ولعل هذا الجانب الأفلاطوني هو الذي قرب ابن سينا من هيئات ما كان ينتظر أن تقترب منه، وحببه إلى مدارس لم تتردد في أن تعلن متابعتها له. فبما في مذهبه من روحانية تقبله بعض متصوفي الإسلام وأخذوا عنه، وبما فيه من أفلاطونية تآخى مع آراء الأغسطينيين وإن بعدت الشقة بينه وبينهم(٢). وسنحاول أن نبين في اختصار ما كان لتعريفه للنفس من أثر في المدارس اللاحقة.

(١) ص ١٨٤ - ١٨٥ وما بعدها (= ص ٢٥٣ - ٢٥٨).
(٢) ص ١٦٧ - ١٦٨ (= ص ١٩٥ - ١٩٦).

(هـ) مدى الأخذ بهذا التعريف

لقد كان لتوسع ابن سينا في بيان «أن النفس جوهر روحي» أثر كبير في الدراسات الإسلامية، حتى لقد تنوسي تعريف أرسطو المشهور، ووصل الأمر بفخر الدين الرازي- وهو من نعرف إلمامًا بالآراء والمذاهب- أن قال: «أطبق الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم»[١]. وكأن الفلاسفة، إذا ما ذكروا في العالم الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري، إنما يراد بهم ابن سينا. وبذا أصبح القول بجوهرية النفس وتجردها هو التعريف الفلسفي المأثور، يذكر ليقبل ويؤيد، أو ليناقش ويعارض.

فالغزالي يقرر في «المقاصد» أنه لا يجوز «أن تدرك المعقولات الكلية بآلة جسمانية، بل المدرك لها جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم»[٢]. ويتصدى لإثبات ذلك بعشرة أمور: سبعة منها علامات قوية مقنعة، وثلاثة هي براهين قاطعة[٣]، وهذه البرهنة في مختلف تفاصيلها لا تخرج عما قاله ابن سينا في شيء آخر، اللهم إلا زيادة الترتيب والتوضيح.

ولكنه يعود فيقف المسألة الثامنة عشرة في كتاب «تهافت الفلاسفة» على بيان «تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس جوهر روحاني قائم

(١) الرازي، معالم أصول الدين، ص ١١٧.
(٢) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢٩٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ - ٣٠١.

بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم»[١]. وهنا يعرض الأدلة التي ساقها في «المقاصد»، ثم يناقشها دليلاً دليلاً مناقشة لم تخل من خلط أو مغالطة وسفسطة أحيانًا. الأمر الذي لم يفت ابن رشد أن ينبه إليه، ويقوِّمه في «تهافت التهافت»[٢]، على الرغم من أنه كان أميل إلى القول مع أرسطو: إن «النفس صورة للجسم».

ويظهر أن الغزالي أحس بما في هذه المناقشة من حرج، فإنها تنقض ما يتمشى مع التعاليم الدينية، وتنتهي إلى إنكار ما يثبته هو نفسه باسم الكلام والتصوف. لهذا اضطر أن يصرح بأنه لا يعترض على قول الفلاسفة «إن النفس جوهر قائم بذاته» من حيث المبدأ، إذ ليس بعزيز على قدرة الله أن تكون كذلك، وليس في الشرع ما يناقض هذا، بل ربما تبين في تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدّق له. ولكن ما يعترض عليه إنما هو الشكل، ودعوى الفلاسفة أن هذه مسألة يكفي فيها مجرد دلالة العقل دون حاجة إلى دليل من الشرع[٣].

ومهما يكن من تعارض الغزالي في مواقفه، فإنه مكَّن - مؤيدًا ومعارضًا - لتعريف ابن سينا، وساعد على نشره. فأضحى مبدأ من مبادئ الأشاعرة، ورأى فيه المتصوفة ما يصور النفس بالصورة الملائمة التي تفسح الباب للطهر والنقاء

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة (طبعة بيروت)، ص ٢٩٧.
(٢) ابن رشد، تهافت التهافت (طبعة القاهرة)، ص ١٢٨.
(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٣٠٤.

والصعود والاتحاد. وإذا كان بعض المتكلمين المتأخرين قد ناقشه، فإنما جارى في ذلك غالبًا الغزالي في منحاه من معارضة الفلاسفة بصرف النظر عما يقولون، وكأنها معارضة للمعارضة وجدل لمجرد الجدل.

وهنا مسألة يحسن أن نشير إليها، وهي أن المنهج الجدلي الذي عوّل عليه ابن سينا في إثبات «أن لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلي بمادي»، أو بعبارة أخرى في البرهنة على روحانية النفس. والذي عززه الغزالي في «تهافته»، كان له أثر في تاريخ الحياة العقلية في العصور المتأخرة. إلى حد أن أضحى البحث ضربًا من المماحكات اللفظية وسلسلة من الاستشكالات الوهمية، تثار أو تخترع ليرد عليها، وكثيرًا ما نسي الموضوع الأصلي في خلالها. ووقف الدرس والتأليف عند مجموعة من المتون المختصرة، تشرح شرحًا لفظيًا، ثم تناقش عبارات الشرح في حاشية أو تقرير. ونحن لا ننكر أن في هذا الجدل تمحيصًا للألفاظ وتفتيقًا للذهن، ولكنه إذا بولغ فيه أضحى دراسة للألفاظ لا للأفكار، وحال دون تقدم العلوم وكسب المعلومات.

* * *

أما الإسكولائية المسيحية، فتكاد تنقسم في هذا الشأن إلى تيارين متقابلين ظهرت آثارهما في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر: أحدهما أرسطي لا يسمح بتغيير في آراء المعلم الأول، وعلى رأسه القديس توماس الأكويني الذي يعتبر أوفى تلميذ لأرسطو في الفلسفة المدرسية المسيحية، فهو

منها بمثابة ابن رشد في الفلسفة المدرسية الإسلامية، بل لعله أكثر انسجامًا، وأقل تناقضًا. والتيار الآخر أفلاطوني يحاول أن يحيي معالم الفلسفة الأفلاطونية التي بذر بذورها لدى المسيحيين بويس، وأغسطين، ودينيس الإيروباجي، وآباء الكنيسة الأول وفي مقدمة هذا الفريق جيوم الأفرني وروجر بيكون[١].

ولا شك في أن القول بأن النفس صورة الجسم يتمشى مع التيار الأول، في حين أن التيار الثاني يذهب إلى جوهريتها وروحانيتها، لهذا كان ابن سينا أقرب إليه وأكثر تآخيًا معه. فجيوم الأفرني مثلاً يعلن أن النفس جوهر بسيط، لا يقبل القسمة والتعدد على الرغم من قواها المختلفة التي إنما تعبر فقط عن عمليات نفسية متعددة[٢].

على أنه ينبغي ألا ننسى أن هؤلاء المدرسيين جميعًا يضعون الاعتبارات الدينية في المقام الأول، وفي الأخذ إطلاقًا بما قاله أرسطو ما قد يؤدي إلى فناء النفس ويلغي السعادة والحياة الآخرة التي خلقت النفوس من أجلها. لذلك نرى مشائي المسيحيين وعلى رأسهم توماس الأكويني لا يجارون أرسطو إلا بقدر، ولا يقرون من آرائه إلا ما تسمح به التعاليم الدينية؛ فإذا ما أثير شك حول بقاء النفس وخلودها كانوا إلى ابن سينا والأفلاطونية أقرب[٣]. وعلى هذا يمكننا أن نقرر أنه إذا كانت الإسكولائية المسيحية مدينة لابن رشد بشرحه لأرسطو ورفعه

(١) Madkour, *La place*, p. 170-179.

(٢) Gilson, *Archives,* T. I, p. 58.

(٣) Renan, *Averroès*, p. 232-234.

لشأن الفلسفة الأرسطية، فإنها مدينة لابن سينا أيضًا بإحيائه لمعالم الفلسفة الأفلاطونية وتأييده لبعض آرائها.

وفوق هذا يرى ابن سينا أيضًا- متفقًا مع أستاذه الفارابي- أن النفس من حيث هي جوهر، ومن حيث صلتها بالجسم صورة. ولهذا الرأي- فوق ما فيه من توفيق بين أفلاطون وأرسطو- وزن من وجهة النظر المسيحية، فإنه يحقق وحدة الإنسان على وجه أكمل، ويربط الجسم بالنفس برباط أوثق. لذلك صادف هوى في نفوس كثير من المسيحيين، فأخذ به من اللاهوتيين الإسكندر الهالسي والقديس بونا فنتور، ومن الفلاسفة ألبير الكبير[١].

ولا أظننا في حاجة أن نشير إلى أن تفرقة ابن سينا بين المادي والمجرد، بين الجسمي والروحي، تلتقي مع قسمة ديكارت للجوهر إلى مادة وروح. فكلاهما يقابل بين المادة والروح مقابلة تامة، ويقول بثنائية ظاهرة تقوم على أساس الحيز، فكل ما هو متحيز مادي وما لا حيز له روحي. وكلاهما متأثر بأفلاطون، يأخذ عنه ويردد بعض آرائه. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما أثاره علم النفس السينوي من حركة في أخريات القرون الوسطى وإبان عصر النهضة، وما خلفه من جو فكري امتدت ريحه إلى التاريخ الحديث[٢]. وسنبين الآن كيف حاول ابن سينا أن يحل إشكال هذه الثنائية، ووجوه الشبه بين حله والحل الديكارتي.

---

(١) Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 185-186.

(٢) ص ١٥١ - ١٥٤ (= ص ٢٠٦ - ٢١٠).

٥- الصلة بين الجسم والنفس

يرجع الماديون الغلاة الظواهر العقلية على اختلافها إلى أصل واحد، فهي في نظرهم ليست إلا ثمرة من ثمار الجسم وأجهزته وأثرًا من آثار المخ والأعصاب. ويردها المثاليون المفرطون إلى النفس؛ لأنها وحدها عندهم هي الحقيقة وما وراءها صور وأوهام، فكلا الطرفين لا يعترف إلا بأصل واحد مادي أو روحي، ويبني عليه كل تفسيراته، أما من يقول بالجسم والنفس معًا فهو مضطر لأن يربط أحدهما بالآخر ويفسر الصلة بينهما.

وابن سينا كما قدمنا من أنصار هذه الثنائية، لذلك كان لابد له أن يجمع بين طرفيها. وفي رأيه أن الجسم والنفس متصلان اتصالاً وثيقًا ومتعاونان دون انقطاع. فلولا النفس ما كان الجسم؛ لأنها مصدر حياته والمدبرة لأمره والمنظمة لقواه. ولولا الجسم ما كانت النفس، فإن تهيؤه لقبولها شرط لوجودها، وتخصصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها. ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن وجدت المادة الجسمية المعدة لها، فهي منذ نشأتها تواقة إلى الجسم، ومتعلقة به ومخلوقة لأجله. وفي أدائها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعول عليه، ويكفي أن نشير إلى التفكير الذي هو عملها الخاص، فإنه لا يتم إلا إن رفدتها الحواس بآثارها[١].

وواضح أن العقلي ذو دخل كبير في الجسمي، فرب فكرة هيّجت الجسم وأحدثت فيه انفعالات كثيرة. وللجسمي أيضًا أثر في العقلي، فقد تنتج الحركة

---

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٣٥٢ - ٣٥٣؛ النجاة، ص ٢٩٧ - ٢٩٩.

فكرة، ويبعث اعتدال المزاج على السرور والغبطة[١]. يقول ابن سينا: «انظر إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك ويقفّ شعرك، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف، ولولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أو الاستشاطة غضبًا من نفس بعض»[٢].

(أ) الروح الحيواني[٣]

فهناك علاقة إذن بين الجسم والنفس وتأثير متبادل، وهذا قدر يتفق عليه كل أنصار المذهب الروحي ولا يعز عليهم إثباته. ولكن المشكلة هي: كيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقي الجسمي بالنفسي؟ لكي يجيب ابن سينا عن هذا السؤال يلجأ إلى طبه مستمدًّا منه بعض الملاحظات.

فيعرض أولاً لتجاويف الدماغ، ويوزع قوى النفس المختلفة بينها بحيث يعد لكل واحدة منها مقرًّا معينًا. فالحس المشترك متركز في أول التجويف المقدم للدماغ، والمصورة في آخره. والمخيلة في أول التجويف الأوسط، والوهم في نهايته. والحافظة تتركز في التجويف الأخير[٤]. وعلى الرغم من أن جالينوس يعتبر أكثر

---

(١) ابن سينا، الإشارات، ص ١٢١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢١ – ١٢٢.
(٣) يستعمل لفظ الروح هنا استعمالاً خاصًّا كما يبدو، وهو يختلف عن مدلوله العام الذي نبهنا إليه في أول هذا الفصل (ص ١٢٢= ص ١٦٥).
(٤) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢٩٠ – ٢٩١؛ النجاة ص ٢٦٥ – ٢٦٦.

المتقدمين توسعًا في دراسة الطب والتشريح، فإنه لم يحدد في المخ مراكز معينة للوظائف السيكلوجية، ولم يحاول في وصفه لتجاويفه أن يربط بينها وبين هذه الوظائف[١]. ولعل ثامسطيوس من رجال القرن الرابع الميلادي أول من قال بذلك[٢]، ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد تأثر به إن كان قد توسع في الأمر أكثر منه.

ويحاول ثانيًا شرح الجهاد العصبي في ضوء ما وصل إليه التشريح والفسيولوجيا لعهده، فيرى أن الأعصاب إما أن تبدأ من الدماغ أو من النخاع الممتد منه ثم تتفرق في أجزاء الجسم جميعها، والأولى سبيل الحس والحركة لأعضاء الرأس والوجه والأحشاء، والثانية سبيل الحس والحركة لباقي الأعضاء[٣]. بيد أن الانفعالات الحسية لا تنتقل خلال الأعصاب بواسطة اهتزاز خلاياها كما نتصور اليوم، بل بوسيلة أخرى مخصصة لذلك، وما الأعصاب إلا طريق ومعبر لهذه الوسيلة.

فالقوى والانفعالات النفسية في حاجة إلى خدم تنفذ أوامرها ومطايا تحمل آثارها، ومطيتها جميعًا جسم بخاري لطيف يتدفق في الأعصاب وينتشر في الجسم جميعه. يخرج من القلب ويمتد إلى سائر الأطراف، ولا أدل على هذا من أنه إذا تصلب أو فسدت مسالكه انقطعت الحركة والإحساس. وهذا الجسم

(١) J. Soury, *Le système nerveux central*, p. 273, 338, 358.

(٢) *Ibid*., p. 316-317.

(٣) ابن سينا، القانون، جـ١، ص ٢٦ — ٢٨؛ الشفاء، جـ١، ص ٤٥٢ – ٤٥٧.

هو الروح الذي يمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة. ويربط القوى والانفعالات النفسية بعضها ببعض. فيحمل إلى أعضاء الحس القوي الحاسة، وينقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ، كما ينقل الأوامر الحركية من المراكز الدماغية إلى أعضاء الحركة[١].

فالقلب إذن هو الجزء الرئيسي الذي يلتقي فيه الروحي بالمادي والعقلي بالجسمي. حقًّا إن الدماغ يشرف على الجهاز العصبي، ويتقبل الإحساسات، ويدفع إلى الحركة، ولكنه هو أيضًا خاضع للقلب ومحتاج إلى الحرارة العضوية التي يبعث بها إليه[٢]. وهنا يغلِّب ابن سينا أرسطو على جالينوس. ففي حين يرى الفيلسوف أن القلب هو مركز القوى النفسية الرئيسية، نجد الطبيب يصعد بذلك إلى الرأس ويعتبرها المهيمن الأول على كل الحياة العقلية. وابن سينا- وإن كانت منزلته الطبية لا تقل عن درجته الفلسفية- لا يتردد في أن ينتصر لأرسطو، ويصرح بأن الفلاسفة هم أصحاب القول الفصل في أمثال هذه المسائل. ومهما يكن فلعل هذه الآراء هي منبع تعريف العقل الذي يردده المتأخرون من مؤلفي العرب، فهم يكادون يجمعون على أنه «قوة أودعها الله في القلب ولها شعاع متصل بالدماغ».

(١) ابن سينا، القانون، جـ١، ص ٣٤ - ٣٥ ؛ الشفاء، جـ١، ص ٣٦٥ - ٣٦٧، ٤٣٤ — ٤٣٦؛ انظر أيضًا قسطا بن لوقا، رسالة في الفرق بين النفس والروح، ص ١٢٢ - ١٢٥.
(٢) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٣٦٦ - ٣٦٨.

لسنا في حاجة إلى مناقشة هذه الفسيولوجيا، فإن معرفة ابن سينا بالجهاز العصبي لم تكن كاملة، ووسائل تجربته كما قدمنا ناقصة[١]. وهذه الفسيولوجيا نفسها، على الرغم مما بينها وبين الفسيولوجيا الحديثة من شبه، أضحت بائدة. ذلك لأن كشف الدورة الدموية قضى على فكرة الروح، أو الروح الحيواني أو النفساني كما كان يسميه ابن سينا أحيانًا[٢]. ودراسة الجهاز العصبي لا تدع اليوم مجالاً لتلك الآراء التي كانت تعد القلب المركز الرئيسي للحياة النفسية، والنظرية القائلة بتوزيع المخ إلى مناطق نفوذ مستقلة تقوم كل واحد منها بعمل خاص، وإن كانت قد صادفت أنصارًا عديدين في القرن التاسع عشر، لا تفسر الظواهر العقلية تفسيرًا مقبولاً[٣].

على أن ابن سينا يمزج الفسيولوجيا بعلم النفس النظري، ويخلط المادي بالروحي دون أن يوضح كيف يتفاعلان، والصعوبة كل الصعوبة في توضيح هذا التفاعل. فأين النفس من تجاويف المخ التي قال بها- أو أين هي من القلب أو من الروح الحيواني؟ وكيف يمكن أن تتصل بذلك وهي في رأيه لا حيز لها وليست بجسم ولا تنطبع في جسم؟ وكأنه، لسابق عهده بفكرة المادة والصورة، لم يقدر هذه الصعوبة قدرها، ولم يرسم سبيلاً واضحة لحلها. ويعنينا الآن أن نبين ممَّ استقى محاولته هذه.

(١) ص ١٣٢ - ١٣٣ (= ص ١٧٧ - ١٧٩)
(٢) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٣٦٥.
(٣) Madkour, *La place*, p. 125.

(ب) مصادره

لا شك في أن أفلاطون هو أكبر ممثل لثنائية الجسم والنفس لدى اليونان، ولكنه في حديثه عن الصلة بينهما مضطرب غامض. فيقول حينًا إن النفس متميزة كل التميز من الجسم وإنها الإنسان على الحقيقة، ويظن حينًا آخر أنهما على اتصال وثيق وبينهما عراك دائم. فالجسم يصرف النفس عن الفكر، ويجلب عليها آلامًا كثيرة بميوله وأهوائه، وهي من جهة أخرى تحاربه وتجدّ في الخلاص منه[1]. ولكن كيف يتم هذا التفاعل ويلتقي الجسم بالنفس ويؤثر كل منهما في الآخر؟ هذا ما لم يجب عنه أفلاطون.

ولعل أرسطو قد حاول التخلص من هذا حين ذهب إلى أن النفس صورة الجسم، والصورة والمادة متصلتان ومتداخلتان بحيث تكونان شيئًا واحدًا. بيد أن هذا الحل غامض كذلك ولا يخطو بنا إلى الأمام كثيرًا.

فمشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم توضع في التاريخ القديم وضعًا صحيحًا، والمحاولات الفسيولوجية التي تدور حولها لا تلتقي معها تمام الالتقاء. وهذه المحاولات تصعد إلى جالينوس وأبقراط، وتمت بنسب إلى أرسطو. فإن تركيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ يرجع كما قدمنا إلى جالينوس[2]. ثم أخذه العرب في شيء من التصرف، فنراه لدى الفارابي، كما نراه لدى ابن سينا وأغلب الأطباء والفلاسفة المسلمين.

---

(١) Platon, *Phédon*, p. 64-66.

(٢) ص ١٧٠ (= ص ٢٣٨ - ٢٣٩)

والروح التي تربط القوى النفسية بأجزاء الجسم وتنفذ أوامرها ليست شيئًا آخر سوى «الابنيما» (Pneuma) التي قال بها اليونانيون الأول. فديوجين الأبلوني يزعم أن التفكير إنما يتولد من ذلك الهواء الذي يسبح في أوردة الجسم وشرايينه[١]. ويقول هيراقليط إن التنفس يغذي النفس بالهوى الذي لولاه ما كانت حياة ولا عقل[٢]. ومعظم أطباء الإغريق لا يرون في «الابنيما» مصدر القوة والحرارة الإنسانية فحسب، بل يعدونها منبع التفكير، وكثيرًا ما يخلطون بينها وبين النفس، وقد توسع جالينوس في شرح وظائفها توسعًا منحها قوة كبرى، وبقيت فكرة الروح أساسًا لتفسير الظواهر الحيوانية في الإنسان إلى القرن الثامن عشر تقريبًا[٣].

ويظهر أن قسطا بن لوقا البعلبكي المترجم المشهور، والمتوفى سنة ٨٣٥ ميلادية، هو أول من أدخلها في العالم العربي، فقد كتب بحثًا صغيرًا أشرنا إليه من قبل فرق فيه بين النفس والروح[٤]. فبينما الأولى في رأيه جوهر روحي بسيط غير قابل للفناء، إذا بالثانية جسم لطيف يشرف على أعمالنا العضوية والعقلية، وإذا ما توقف عن الحركة كان الموت. فالروح إذن أداة النفس وبواسطتها يتحرك الجسم ويُعدّ للإدراك[٥]. وبذا استطاع قسطا أن يوفق بين «الابنيما» التي يعول

(١) Janet, *Histoire de la philosophie*, p. 744.
(٢) *Ibid.*, p. 752.
(٣) Soury, *Le système nerveux*, p. 280-283 ; Magnien, *Revue des études grecques*, 1927, p. 117.
(٤) ص ١٢٧ (= ص ١٧٧).
(٥) قسطا بن لوقا، رسالة في الفرق بين النفس والروح، ص ١٢٢ – ١٢٥.

عليها الأطباء، والنفس التي ينادي بها الفلاسفة، وقد سار على نهجه من جاء بعده من مفكري الإسلام.

بيد أنه توفيق ظاهري، ولا ينتهي إلى شيء، خصوصًا عندما تبلغ التفرقة بين النفس والجسم مداها كما صنع ابن سينا، ومع هذا قدر له أن يحيا طويلاً. وكان لفيلسوفنا يد في هذه الحياة، فقد توسع في الفسيولوجيا الجالينوسية ووضحها، وأخذت عن طريقه سبيلها إلى الفلسفة المدرسية المسيحية، ثم امتدت إلى التاريخ الحديث؛ وفي هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التي نراها في «كتاب انفعالات النفس» لديكارت.

(جـ) وجوه الشبه بينه وبين الحل الديكارتي

لم تشغل -فيما يظهر- مشكلة الصلة بين الجسم والنفس مفكري الإسلام كثيرًا بعد ابن سينا، بدليل أن الغزالي، وهو الحريص على كشف مواطن الضعف لدى الفلاسفة، لم يشر إليها في «تهافته» إلا عرضًا[1]. وفيما نعلم لم يثرها معترضًا إلا فخر الدين الرازي في رده على الفلاسفة الذين يقولون إن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني، وهذا باطل عنده... لأنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرف النفس في البدن ليس بآلة جسمانية، إذ إن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب أو بعد من الأجسام. لهذا يتصور- على أي أساس لا

---

(١) الغزالي، تهافت، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

ندري- أنها «جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن، كي يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية»[١].

وأما من عدا الرازي من المتأخرين فيكادون يهملون أمر العلاقة بين الجسم والنفس؛ لأنه بحث دقيق خاص ولا داعي إليه. وإن عرضوا له -كما صنع الإيجي- اكتفوا بترديد ما قاله ابن سينا من أن الروح الحيواني هو نقطة الاتصال بينهما[٢].

ولا تختلف الفلسفة المسيحية عن الإسلامية في هذا كثيرًا. حقًّا إن ألبير الكبير وتوماس الأكويني يعرضان للمخ وتجاويفه، ويوزعان بينها قوى النفس المختلفة توزيعًا يعزوانه خطأً إلى المشائين، وهما في الواقع إنما أخذاه عن ابن سينا[٣]. إلا أن مشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم تشغلهما طويلاً، وما ذلك إلا لأن أغلب مفكري المسيحيين يردد -أخذًا عن ابن سينا كما قدمنا- أن النفس في آن واحد صورة الجسم وجوهر روحي، وهذا تناقض صريح، إلا أنه قد صرفهم عن البحث في هذه المشكلة.

وعلى كل حال بقيت دراستهم الفسيولوجية الآنفة الذكر تردد إلى التاريخ الحديث، وبقي بجانبها ما كتبه ابن سينا في هذا الموضوع، إن في «الشفاء»أو في

(١) الرازي، معالم أصول الدين، ص ١١٧ – ١١٩.
(٢) الإيجي، مواقف «طبعة القسطنطينية»، ص ٤٦١.
(٣) Soury, *Le système nerveux*, p. 354-355.

«القانون»؛ وقد ترجم الأخير، كما ترجم الأول، وكان له حظ عظيم في اللاتينية. وفي هذا ما يجعل ابن سينا ممهدًا للفسيولوجيا السيكلوجية عند ديكارت. فالروح الذي قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيواني الديكارتي. كلاهما جسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق في الأعصاب. ويفسر الإحساسات والحركات الحيوانية، بل بعض الظواهر النفسية في رأي ابن سينا[١]. والقلب عند الفيلسوفين مبعث النشاط الحيواني ومركز القوى النفسية، فالانفعال الوجداني وليد تغييرات في حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم[٢].

* * *

وهكذا كلما أمعنا في دراسة علم النفس السينوي، لمسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية، فابن سينا ببرهان الرجل المعلق في الفضاء يسبق «الكوجيتو» ويمهد له، وبتفرقته بين الجسم والنفس يضع أساسًا لثنائية ديكارت وقسمة الجوهر إلى مادة وروح. ويهيئ أخيرًا ببحوثه الفسيولوجية لفكرة الروحي الحيواني، وللوسائل الأخرى التي شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس.

وما أغنانا عن أن نضيف أن أبا الفلسفة الحديثة كان غامضًا في حله غموض الفيلسوف الإسلامي. وإذا كان قد نجح في التفرقة بين الحيوان والإنسان معلنًا

(١) Descartes, *Œuvres* (éd. Garnier), T. 4, p. 263.

(٢) Descartes, *Traité des passions*, art. 94.

أن الأول آلة فحسب والثاني عقل، واستعان بفكرة الروح الحيواني على توضيح آلية الحيوان- فإن هذه الروح لم تفده كثيرًا في توضيح ثنائية العقل والجسم في الإنسان. ومع ذلك يصر- كما أصر ابن سينا- على أن النفس والجسم متحدان اتحادًا ينكشف لنا في كل لحظة وندركه في بداهة[١].

٦- الخلود

أمل حلو زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة، وخيال عذب طاب لنا أن نسبح وراءه فاكتسى بكساء الواقع، وغيب شغفنا بالبحث عنه حتى كدنا نبرزه في مظهر الحاضر، وسلوة نتسلى بها عن الحرمان أو عثور الجد وسوء الطالع، وثأر من الموت الذي يحمل الشاب على الرحيل في عنفوان شبابه، ويرغم الشيخ على السير وإن تباطأ به ركابه. فهو إذن عون على الحياة وامتداد لها: عون على ما فيها من بؤس وشقاء وآلام وويلات، ووصلة لأجل وإن طال قصير، وعيش وإن ساء مرغوب فيه.

وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجددها، وكانت غريزة الاحتفاظ بها أول دافع للقول باستئنافها. وقد صور الإنسان هذا الاستئناف بصور شتى وأشكال متباينة، هي في جملتها صدى لرغباته أو انعكاس لعالمه الحاضر والحياة التي يحياها. فتصور الهمجيون، الذين يعيشون عيشة السلب وسفك الدماء، الخلود

(١) Descartes, *Œuvres* (éd. Adam et Tannery), T. V, p. 222.

على أنه عودة للإنسان في شكل مارد جبار يثأر لنفسه ممن عدا عليه. وظنه بعض المتحضرين ضربًا من اليقظة يرفل فيه المرء في حلل السعادة وآيات النعيم، ولهذا أعدوا في القبور وسائل الزينة والزخرف ولذيذ الطعام والشراب.

ثم جاءت التعاليم السماوية فصورته في صورة أسمى، وكسته بكساء أفخم، وأغدقت على الحياة الآخرة متنوع الأوصاف مادية وروحية، حسية وعقلية، كي تقنع العامة والدهماء وترضي المفكرين والعقلاء.

وكم كنا نود أن يبقى للخلود حلاوة الأمل فنسير وراءه سيرًا أعمى، وعذوبة الخيال فتتعلق به في شوق وحرارة، وحرمة الدين فتؤمن به إيمانًا جازمًا لا يساوره شك أو ارتياب، ولا يعوزه برهنة أو استدلال. ولكن العقل الذي منحنا إياه وبلينا به في آن واحد، يأبى إلا أن يعكر علينا بعض الصفو ويحرمنا من أحلام لذيذة. فيفلسف ما لا صلة له بالفلسفة، ويبحث ويعلل فيما يسمو عن البحث والتعليل. ويقيس ويستنبط فيما لا يخضع لمبادئ القياس والاستنباط. وقد سرت عدواه إلى موضوع الخلود منذ عهد بعيد، فأخذ يتفهم سره وغايته، ويبرهن على إمكانه أو ضرورته، وليس ثمة فلسفة إلا قالت في الخلود كلمتها بالإيجاب أو السلب.

فاليونانيون، وإن كانوا قد شغلوا بالكون وتغيراته والوجود وعلله، لم يفتهم أن يدلوا فيه بآرائهم. ورجال القرون الوسطى كان لابد لهم أن يبدئوا فيه ويعيدوا

ويعترضوا ويجيبوا، فهو من فلسفتهم الدينية في صميمها، ونقطة هامة من نقط التوفيق بين العقل والنقل التي ملكت عليهم أذهانهم. وفي التاريخ الحديث نرى الروحيين والماديين بين مثبتين للخلود ومنكرين. وإذا شئنا أن نمثل لكل عصر من هذه العصور برجل، فهناك شخصيات ثلاث لا يكاد يذكر موضوع الخلود إلا ذكرت، ولا نظن أن أخرى سواها تمثل عصرها في هذا الباب تمثيلها، ونعني بها أفلاطون، وابن سينا، وكانط.

(أ) ابن سينا وخلود النفس

لم يكن بد لهذا الفيلسوف الذي كان يعيش فوق أرض الإسلام وتحت سمائه أن يعرض لموضوع الخلود، كي يرفق بين الدين والفلسفة؟ ذلك لأن لغة القرآن صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية. ولقد رأى الفلاسفة أن السعادة الحقة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة وتصبح جزءًا من العالم العلوي، قد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المعقول للكل[١]. لهذا آثرنا لفظ «الخلود» على «عدم الفناء» فإن النفس بهذا تصعد إلى مستوى البقاء السرمدية. فالبحث في الخلود إذن ضرورة دينية وحاجة فلسفية، وخاصة لفيلسوف يهدف دائمًا إلى التوفيق بين النقل والعقل ويسعى وراءه.

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ٢، ص ٥٤٦.

ويزيد الموضوع أهمية في نظر ابن سينا أن الفارابي- وهو الواضع الحقيقي[١] لدعائم الفلسفة الإسلامية ومن يدين له بالتلمذة- قد ارتأى في الخلود رأيًا فيه كثير من التردد والتناقض، فيقول به تارة وينكره أخرى[٢]، وفي هذا التناقض بما فيه من فتح باب للتحامل على الفلسفة ومهاجمتها، بدليل أن ابن سبعين- وهو صديق الفلاسفة إن لم يعد منهم- لم يتردد فيما بعد أن يستنكر هذا الرأي ويحمل عليه[٣]، ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر لبقي ثغرة فسيحة للخصوم والمعارضين، وسنرى بعد قليل أنه على الرغم من إثباته للخلود لم يسلم من هجوم الغزالي وحملته.

هذا إلى أنه عاصرت ابن سينا- كما قدمنا- موجة مادية غالبة تنكر النفس رأسًا، أو تعتبرها جسمًا أو عرضًا للجسم، مما دفعه لتقويم خطئها والعناية بإثبات جوهرية النفس وروحانيتها، وفي هذا الوجود الروحي المجرد ما يستلزم الخلود والسرمدية[٤]، ولا يختلف كثيرًا عن هؤلاء الماديين من كان يقول من معاصريه

(١) واضح أنا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابي والكندي: أيهما المؤسس الأول للمدرسة الفلسفية الإسلامية، على أنا قد رأينا من قبل في هذا رأيًا لا نظن أنه جد ما يغيره (*La place*, p. 8-9) وما أجدر صديقنا الدكتور أبو ريدة، الذي بدت عليه معارضتنا في بحث أخير (مجلة الأزهر، مجلد ١٨) أن يعود إليه ليتبين أنا لم ننكر على الكندي فلسفته، ولكنا شئنا فقط أن نبرز صورتها البادئة وطابعها الرياضي، الأمر الذي يميزها من فلسفة الفارابي.

(٢) Madkour, *La place*, p. 129.

(٣) Massignon, *Recueil*, p. 129.

(٤) ص ١٢٤ - ١٢٥ ، ١٤٩ - ١٥٠ (= ص ١٦٦ - ١٦٧، ٢٠٢ - ٢٠٤).

بالتناسخ[١]؛ لأنهم يربطون النفس بالجسم ربطًا يجعلها عرضًا أو شبه عرض له، ولا يعترفون لها بوجود مستقبل، لهذا كان لابد لابن سينا أن ينكر التناسخ ويقيم الدليل على بطلانه[٢].

ولا ننسى أخيرًا أن هناك تقليدًا فلسفيًّا يحرص ابن سينا على متابعته. وذلك أنه إذ كان أرسطو قد وقف من الخلود موقفًا غير واضح، فإن أفلاطون عني به عناية كبيرة، وحاول أن يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية. تحدث عنه عرضًا في غير ما موضع، ولم يقنع بهذا، بل وقف عليه محاورة مستقلة مشهورة هي «الفيدون»، أو «الفادن» كما سماها المسلمون. وقد ترجمت إلى العربية[٣]، ولابد أن يكون قد وقف عليها ابن سينا وسنرى قريبًا إلى أي مدى تأثر بها.

وفي هذه المحاورة يجري أفلاطون ذلك الحديث العذب الأخاذ على لسان أستاذه سقراط ومن حوله من الأتباع والتلاميذ. وأفلاطون روائي ماهر، وقصصي مبدع، يعرف كيف يضع روايته، ويرتب قصته، ويتخير أبطاله، ويرسمهم بريشة المصور الفنان. فهو يدع سقراط المتهم البريء الذي يرقب الإعدام بين عشية وضحاها، والحي الذي يسعى إلى الموت في خطى حثيثة رزينة، راغبًا لا راهبًا،

(١) ص ١٢٤ (= ص ١٦٦).
(٢) ابن سينا، النجاة، ص ٣٠٩ – ٣١٠.
(٣) Madkour, *La place*, p. 39-40.
«المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية»، مجلة الرسالة، عدد ٩٥، سنة ١٩٣٥.

مختارًا أو شبه مختار، يتحدث عن خلود الروح في آخر يوم من أيام حياته. فما أجل المحدث، وما أنسب الظرف، وما أروع الحديث! ولسقراط سنة معهودة في حواره من استيلاء على نفوس محاوريه، وإرشاد إلى سبل القول، وهداية إلى مواطن الضعف، وافتنان في وسائل الإثبات.

وفي كل هذا ما يبين أهمية موضوع الخلود في نظر ابن سينا ومدى اهتمامه به، فلم يحاول الكلام عن النفس إلا عرض له وجعله خاتمة البحث. وفي خيال حلو أشبه ما يكون بخيال أفلاطون يقص علينا قصة هبوط الروح من عالمها العلوي، ومقامها في هذا العالم الفاني، ثم عودتها إلى بحر اللانهاية حيث الأبدية والخلود.

هبطت إليك من المحل الأرفع — ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة ناظر — وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما — كرهت فراقك وهي ذات توجع

* * *

إن كان أهبطها الإله لحكمة — طويت عن الفذ اللبيب الأروع

فهبوطها لا شك ضربة لازب — لتكون سامعة لما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية — في العالمين فخرقها لم يرقع

ولا يقف عند هذا الشعر والخيال، بل يأبى إلا أن يبرهن على خلود الروح برهنة منطقية ويثبته إثباتًا فلسفيًّا.

(ب) برهنته عليه

يسلك ابن سينا في البرهنة على خلود النفس سبلاً شتى، ويبحث عن مبدئها كما يبحث عن معادها، ففي الوقت الذي يقرر فيه أنها خالدة سرمدية، يعلن أنها مخلوقة حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن، فهي لا تسبقه وإن كانت تبقى بعده، وبذا تعد بين ما له أول ولا نهاية له. وآية حدوثها أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا بواسطة الجسم، فلا يمكن تصور وجودها قبله؛ لأنها إن سبقته في الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام، ولا سبيل لتعددها ما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص، ولا تقبل وحدتها؛ لأن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أبدانهم فقط، بل إلى نفوسهم كذلك، فلكل فرد نفسه الخاصة. وبذا ثبت أن النفس حادثة توجد بوجود البدن(١).

وهذه برهنة تتمشى تمامًا مع المبادئ الأرسطية، فإن النفس وهي صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها، والعلل الصورية مساوقة دائمًا لمعلولاتها في الوجود، وقد سبق لأرسطو أن أخذ على أفلاطون قوله بقدم النفوس وسبقها للأجسام، وكأن ابن سينا يريد أن يجاري الفيلسوفين معًا، وهو على كل حال في

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص ٣٠٠ - ٣٠٢.

قوله بحدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية. ذلك لأن المليين يرون أن لا قديم إلا الله، ويستمسكون ببقاء النفس لتحقيق معنى الحساب والمسؤولية. ولكنه يذهب في مقام آخر إلى أن النفوس - وهي صور - إنما تصدر عن العقل الفعَّال واهب الصور[١] جميعها، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها[٢] وهذا العقل الفعَّال واهب الصور لا وجود له عند أرسطو.

وفوق ذلك، هناك تناقض واضح في القول بأن النفوس لا وجود لها قبل الأجسام مع تقرير أنها تصدر جميعًا عن العقل الفعَّال. فهل قبل وجود جسم ما توجد نفسه في العقل الفعَّال أو تصدر عنه فقط عند وجوده؟ يؤخذ من البرهنة السابقة أنها إنما توجد عند وجود الجسم، ولكنا نعرف من ناحية أخرى أن ابن سينا -ومن قبله الفارابي- يرى أن للصور والمعاني الكلية وجودًا في العقل الفعَّال سابقًا على وجودها في الأشياء (Anterem)[٣]. وعلى هذا يبدو أفلاطونيًّا على غير إرادته وعلى الرغم من قوله بحدوث النفس، على أن هذا الحدوث نفسه غير واضح ما دام يقرر أن النفوس موجودة في العقل الفعَّال. وسنرى الآن أن هذه النزعة الأفلاطونية المستترة ستصبح بارزة عندما يعرض ابن سينا لخلود النفس، وستبدو برهنته على حدوثها متعارضة مع بعض براهينه على خلودها.

(١) يصعد هذا التعبير إلى الفارابي (*Al Fârâbi's Philos-Abh.*, p. 46)، وقد أخذ به من بعده ابن سينا (النجاة، ص ٤٦١) والغزالي (مقاصد، ص ٢٢٤)؛ ثم نقل إلى اللاتينية عن هذين الطريقين وترجم بالتعبير الآتي: (Dator formarum) الذي ذاع لدى مَدْرَسِيٍّ القرن الثالث عشر: (Gilson, *Archives*, I, p. 40 ; IV, p. 78).

(٢) ابن سينا، النجاة، ص ١٦١.

(٣) Madkour, *La place*, p. 128, 142.

يستخدم ابن سينا في إثبات خلود النفس أدلة ثلاثة، أولها وأطولها يمكن أن يسمى برهان الانفصال. ويتلخص في أن النفس لا تموت بموت البدن؛ لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقًا به نوعًا من التعلق، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال، إذ لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المقارن له في الوجود بعد أن قررنا أنها جوهر قائم بذاته، ولا اللاحق له في الوجود لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معلولة له، ولا يمكن أن تتصور هنا أية صورة من صور العلية، ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق في الوجود، فالنفس سابقة والجسم لاحق، وهذه إن صحت تخضع الجسم للنفس لا العكس. على أن هذه العلاقة أيضًا لا محل لها، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقًا، بل وجودها متعلق بمبادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل[١].

فسواء لديها إذن أبقي الجسم أم فني؛ لأن صلتها به ليست صلة ارتباط وتلازم، بل صلة سيد بمسود وآمر بمأمور؛ ولن يضير السيد في شيء ما قد يلحق مسوده من تغير، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من فساد[٢]. وقد أسلفنا أن النفس هي المتصرفة في البدن والمحركة له والمدبرة لأمره، ولن ينقلب الآمر مأمورًا ولا المتأثر مؤثرًا.

(١) ابن سينا، النجاة، ص ٣٠٢ – ٣٠٦.
(٢) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ١١.

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن برهنة ابن سينا هذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس، فإنه بينما يربطها في الحدوث بالجسم يفصلها في الخلود عنه فصلاً تامًّا. ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به. ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة بدونه. وقد حاول عبثًا التخلص من هذا المأزق الذي لم يفت الغزالي أن يأخذه عليه[١]. على أن هذا البرهان – مع تسليمه – إنما ينفي أن يكون الفناء ثمرة وأثرًا لموت البدن، ولكن ماذا يمنع أن تفنى لسبب آخر؟

ولهذا اضطر ابن سينا أن يقيم دليلاً ثانيًا يثبت به أن النفس لا تقبل الفساد مطلقًا، ونستطيع أن نسميه برهان البساطة. وملخصه أن النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تنعدم متى وجدت، لأن الأشياء القابلة للفساد لابد أن يكون فيها جانبا فعل وقوة. وهذا محال في البسائط، لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين. وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط، وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا أن تقبل الفساد بحال[٢].

وهل لنا أن نناقش هذا البرهان الذي كان أكثر براهين ابن سينا حظًّا وأعظمها تأثيرًا فيمن جاؤوا بعده؟ لعله كان مقبولاً لدى أولئك الذين كانوا يرون أن النفس في آن واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير. أما اليوم

---

(١) الغزالي، تهافت، ص ٢٣٥.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص ٣٠٦ – ٣٠٩.

فقد انقضى هذا المذهب النفسي القديم، وأضحت الحياة تفسر تفسيرًا آليًّا بمعزل عن وجود النفس أو عدمها. على أن القول بأن النفس جوهر بسيط إنما هو فرض يفترضه ابن سينا، ويعوزه الدليل، وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد.

وكأنه أحس بأن الموقف لا يزال في حاجة إلى تدليل جديد، أو كأن هذين البرهانين الطبيعيين اللذين وقف عندهما في كتبه الأولى لم يقنعاه، فشاء أن يضم إليهما فيما كتبه أخيرًا برهانًا ثالثًا ميتافيزيقيًّا، يصح أن يسمى برهان المشابهة. وذلك أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية، وهذه باقية خالدة، فكل ما شابهها خالد خلودها. وهي كما قدمنا صادرة عن العقل الفعَّال واهب الصور، وهو جوهر عقلي أزلي باق، ويبقى المعلول ببقاء علته[١].

هذا إلى أنها صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها، وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء. يقول ابن سينا: «إذا حصَّلت ما أصّلته لك، علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات، فإن من شأنه أن يعقل؛ ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته..، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل»[٢].

---

(١) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص ١٣؛ الغزالي، مقاصد، ص ٢٩٩.
(٢) ابن سينا، الإشارات، ص ١٣٤.

وواضح أن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافزيقا السينوية، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن في شيء. هذا إلى أن المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون النفوس الفلكية، فكيف تخلد خلودها؟

على أنا إذا أخذنا المسألة من وجهة النظر الدينية الخالصة، وجدنا أن القول بخلود الروح وحدها لا يكفي، ولابد أن تبعث معها الأجسام أيضًا؛ لأن السعادة أو الشقاء المنتظر في الحياة الأخرى لم يعدّ للأرواح وحدها، بل معها الأجسام. والإنسان الذي تخاطبه الأديان وتنصب عليه المسؤولية جسم وروح؛ فينبغي أن يبعث بكامل هيئته. ولهذا حمل الغزالي على الفلاسفة حملة عنيفة لإنكارهم بعث الأجساد وقصرهم الخلود على الأرواح[١]. وإذا كان قد ناقضهم في عشرين مسألة، فإن ثلاثًا منها فقط تستوجب في رأيه تكفيرهم، وهي: أولاً: القول بقدم العالم وقدم الجوهر، وثانيًا: زعمهم أن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات، وثالثًا: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها[٢].

ومهما يكن من أمر برهنة ابن سينا وما يؤخذ عليها، فإنه يعنينا الآن أن نبين مصادرها ووجوه الشبه بينها وبين ما سبقها من براهين أخرى على خلود النفس.

(١) الغزالي، تهافت، ص ٣٤٤ – ٣٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٦ – ٣٧٧.

(جـ) الصلة بين هذه البرهنة وبرهنة أفلاطون

لقد كان أرسطو مقلاً كل الإقلال في حديثه عن الخلود، وليته مع هذا الإقلال كان صريحًا واضحًا! فمنطق مذهبه يؤذن بأن النفس فانية؛ لأنها صورة الجسم، ولا بقاء للصورة بدون مادتها؟ ولكنه من ناحية أخرى يقسم النفس الناطقة إلى عقل بالفعل وهو خالد وحده، وعقل منفعل وهو فاسد[١].

فهل العقل بالفعل مفارق أو متصل بالجسم؟ وهل هو واحد لكل الإنسانية أو متعدد بتعدد الأفراد؟ وهل العقل المنفعل مادي أو روحي؟ وهل يتميز تمامًا من العقل بالفعل أو يختلط به[٢]؟ لم يجب أرسطو إجابة قاطعة عن سؤال من هذه الأسئلة، بل ربما وجدنا لديه ما يلتقي معها جميعها على الرغم من تعارضها؛ وكأنما ترك عن قصد هذه المشكلة الدقيقة بدون حل[٣].

لهذا لم يكن غريبًا أن يلجأ أنصار الخلود من مسلمين ومسيحيين إلى أفلاطون ليجدوا ضالتهم ويسدوا حاجتهم. وتكاد ترجع برهنة أفلاطون على خلود النفس إلى نقط ثلاث: برهان التضاد، وبرهان المشابهة، ثم برهان المشاركة.

---

(١) Aristote, *De l'âme*, 427 b, 14-16.

(٢) Madkour, *La place*, p. 130-131.

(٣) Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, T. II, p. 29 ; Ross, *Aristote*, p. 151 ; Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 385-387 ; Robin, *L'année philosophique* (1901), p. 55-57.

فنحن نلاحظ أولاً أن الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده، وأن الأكبر يتولد من الأصغر والأحسن من الأسوأ، فهناك تبادل دائم بين الأضداد. وما دام الموت والحياة ضدين فهما متعاقبان. وقديمًا قالت الأرفية والفيثاغورية بالتناسخ وتداول الأجيال البشرية، وبذا يخرج الحي من الميت كما يخرج الميت من الحي، وتبقى النفس رجالة متنقلة من جسد إلى جسد دون أن يطرأ عليها عدم أو فناء[١].

ويذهب أفلاطون ثانيًا إلى أن النفس تدرك المثل والحقائق العامة الأزلية الباقية، والشبيه وحده هو الذي يدرك الشبيه. فلابد أن يكون للنفس ما للمثل من ثبوت وبقاء[٢].

وأخيرًا النفس مشاركة للحياة بذاتها ومنافية للموت بطبعها، فهي بحسب مدلولها وحقيقتها حياة. ولا يمكن أن يجتمع في ماهية واحدة ضدان، فالنفس حياة فقط ولا تقبل الموت بحال[٣].

ولعل في هذا العرض المختصر ما يكفي لبيان إلى أي مدى تأثر ابن سينا بالبرهنة الأفلاطونية. فبرهان المشابهة الذي قال به يحاكي برهان أفلاطون، وإن كانت النفس عنده تشبه في عدم الفناء العقول المفارقة والنفوس الفلكية، لا

(١) Platon, *Phédon*, p. 70-77.
(٢) *Ibid*., p. 78-84.
(٣) *Ibid*., p. 105-107.

المثل، إلا أن هذه كلها أمور تصعد بنا إلى العالم العلوي كيفما كانت الأسماء التي تسمى بها. وبرهان البساطة الدنيوي ليس شيئًا آخر سوى برهان المشاركة الذي قدّمه أفلاطون، وعلى هذا يمكننا أن نقرر دون نزاع أن محاورة «فيدون» أثرت تأثيرًا عظيمًا في الثقافة الإسلامية، كما أثرت في الدراسات المسيحية، وكانت ذات طابع روحي يرحب به المِلِّيُّون ورجال الدين.

(د) مصير البرهنة السينوية

لعل أصدق مقياس للحكم على أهمية بحث في القرون الوسطى أن نتبين مدى صلته بالمعتقدات الدينية. ولا يعني رجال الدين أن يقفوا على تجاويف المخ وأجزائه، أو أن يفرقوا بين الحس الظاهر والحس الباطن، بقدر ما يعنيهم أن يبحثوا في مبدأ النفس ومعادها؛ لأن ذلك يتصل كل الاتصال بالمثوبة والعقوبة والجزاء والمسؤولية. لهذا كان الخلود من أهم موضوعات علم النفس التي استرعت انتباههم. وإذا كانت مشكلة العقل التي أثارها أرسطو والتي أشرنا إليها من قبل قد استوقفت فلاسفة القرون الوسطى في الشرق والغرب، فما ذاك إلا لأنها وثيقة الصلة بهذا الموضوع.

ولقد سبق للفارابي أن قسم النفوس قسمين: عارفة خيرة، وهي وحدها الخالدة، وجاهلة مرتبطة بالجسم تفنى بفنائه[1]، وذلك هو الأمر عابه عليه فيما بعد

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (طبعة ليدن) ، ص ٦٧.

بعض مفكري الأندلس وعدوه هفوة كبرى؛ لأن النفوس جميعًا في رأيهم خالدة[١]. وقد تدارك ابن سينا هذا النقص، وبرهن على الخلود برهنة مفصلة، لم يتردد الغزالي أن يأخذ بها في «مقاصده»، ويدمجها في برهنته على وجود النفس وتجردها[٢].

ولكنه عاد في «التهافت» فوقف المسألة التاسعة عشرة على «إبطال قول الفلاسفة إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها»[٣]. وهنا يبدأ فيعرض أدلة ابن سينا المثبتة للخلود، ثم يناقشها دليلاً دليلاً، ولا تخلو مناقشته من عنف ودقة[٤]. ولكنها غير مستساغة من باحث يرى أن الخلود من مستلزمات المعاد الذي جاء به الشرع، وما الموت إلا مفارقة النفوس للبدن، وكأنه شاء فقط أن يبين ضعف الفلاسفة في استدلالهم[٥].

ولم يكن بد لابن رشد أن يدفع هذه الحملة ويرد للفلسفة اعتبارها، فيكشف عما في اعتراضات الغزالي من ضعف وتناقض، وإن كان لا يجاهر برأيه تمامًا في موضوع الخلود؛ لأنه من أعوص المسائل الفلسفية[٦]. هذا إلى أن «كتاب التهافت» لم يوضع للخاصة، وليس من الحكمة في شيء أن يعالج الجمهور أمورا دقيقة كهذه ينبغي أن تقصر على الفلاسفة[٧]. وليس ثمة طريق أقوم للتوفيق بين

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١١؛ وانظر أيضًا رأي ابن سبعين في: Massignon, *Recueil*, p. 129.
(٢) الغزالي، مقاصد، ص ٢٩٢، ٢٩٨ - ٣٠٠.
(٣) الغزالي، تهافت، ص ٣٣٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ - ٣٤٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.
(٦) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٣٣.
(٧) المصدر نفسه، ص ٥٣ - ٥٤.

الفلسفة والدين من أن يفصل أحدهما عن الآخر فصلاً تامًا، فيعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ولقد أخطأ الغزالي كل الخطأ في هذا الخلط الضار[١].

لذلك لا ندهش إذا ما رأينا ابن رشد في «تهافت التهافت» يشعر القارئ بأنه لا ينكر الخلود ولا يرفضه، بل ربما كان إلى إثباته أقرب: لأنه مضطر لمجاراة الجمهور[٢]. أما في كتبه الأخرى التي وضعت للخاصة فإنه يدلي برأيه صراحة، مقررًا أن النفس، وهي صورة الجسم، لا يمكن أن تكون جوهرًا ولا أن تنفصل عن مادتها، وإذن لا بد لها أن تفنى بفناء الجسم. ويضيف إلى هذا -مستشهدًا بالفارابي- أن موضوع الخلود حديث خرافة، وأن القول بأن النفس الإنسانية تصبح جوهرًا مفارقًا أشبه ما يكون بأقاصيص النساء؛ لأن ما يولد ويفنى لا يمكن أن يخلد بحال[٣]. ولم يكن رأيه في العقل أقل إنكارًا للخلود من هذا، فإنه لا يسلم إلا بوجود عقل واحد فاعل أو بالفعل للإنسانية جمعاء، وهو خالد وإلهي، أما العقل المنفعل فهو مجرد استعداد فردي يفنى بفناء الجسم[٤]. وفي هذا ما ينكر الخلود ويقضي على الشخصية الإنسانية، وذلك ما حمل أكثر من كبار فلاسفة المسيحيين في القرن الثالث عشر على أن ينقضوه ويردوا عليه[٥].

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ١٧ - ١٨.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٣٢ - ١٣٣؛ وانظر أيضًا: De Boer, *The History of Philosophy*, p. 194.

(٣) Munk, *Mélanges*, p. 384, note 3.

(٤) Madkour, *La place*, p. 166-168.

(٥) *Ibid.*, p. 171-172.

ومهما يكن من حملة الغزالي على برهنة ابن سينا وموقف ابن رشد من موضوع الخلود في ذاته، فإنه قدر لهذه البرهنة أن تحيا شرقًا وغربًا. ففي الشرق نجد أولاً فخر الدين الرازي يصرح بأن النفوس باقية بعد فناء الأبدان، ويستدل على ذلك ببرهان الانفصال الذي استخدمه ابن سينا من قبل. ولكنه يلاحظ أنه غير مقنع، وأن الطريق لإثبات بقاء النفوس هو إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه؛ هذا إلى أنه يتأكد بالإقناعات العقلية. ثم يأخذ في سرد هذه الإقناعات الواحد تلو الآخر، وما هي إلا تكرار لأقوال سبقه إليها ابن سينا[١].

ويرى الإيجي أن يواجه المسألة من طريق مباشر، فيقرر مع الفلاسفة أن النفس الناطقة لا تقبل الفناء؛ لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل، فلو قبلت للفناء لكان للبسيط فعل وقوة في آن واحد، وهذا محال[٢]. ولا أظننا في حاجة أن نلاحظ أن هذا هو برهان البساطة الذي قال به ابن سينا، وقد أخذ به الإيجي كما ردده كثير من الباحثين المتأخرين، وبدا في نظرهم أوضح براهين الخلود وأيسرها.

ولم تقف برهنة ابن سينا على الخلود عند الشرق، بل امتدت إلى الغرب بواسطة ما ترجم من مؤلفاته أو مؤلفاته أخرى تسرد هذه البرهنة أو تشير إليها. ومما ساعد على امتدادها بوجه خاص تعلق ابن ميمون بها، وإن كان لا يقول بالخلود على إطلاقه، وإنما يذهب فيه مذهبًا شبيهًا بالفارابي[٣]. وفي الحق أن هذا

(١) الرازي، معالم أصول الدين، ص ١٢٢ – ١٢٤.
(٢) الإيجي، مواقف، ص ٥٨٢ – ٥٨٣.
(٣) Maïmonide, *Le guide des égarés*, part. I, p. 327, part. II, p. 205.

الفيلسوف، وإن تتلمذ لابن رشد، قد تأثر بابن سينا بدرجة لا تقل عن تأثره بأستاذه المباشر.

وتكاد المسيحية تنظر إلى الإنسان نظرة روحية خالصة، فهدفها الأول تربية الروح وتحريرها ثم إنقاذها. لهذا نرحب بكل دعوة إلى الخلود، وبكل بحث يؤيده. وقد سبق لآباء الكنيسة الأول أن تبنوا «الفيدون»، ورأوا في براهينه على خلود النفس مادة صالحة[١]. وجاء أغسطين فأكد هذا المعنى وقرره، ويخيل للمرء أن كتابه «في خلود النفس» (*De immortalitate animae*) يكاد يكون صدى للمحاورة الأفلاطونية[٢].

فلا ندهش إذن إذا ما رأينا برهنة ابن سينا على الخلود تتقبل في المدارس المسيحية بقبول حسن، خصوصًا وقد نحا ابن رشد في الموضوع منحى معاكسًا أثار اعتراض كثيرين وحفزهم للرد عليه. ولقد بدأ جندسالينوس مترجم ابن سينا إلى اللاتينية، فسلك في البرهنة على خلود النفس مسلكه، ملاحظًا أنها تمتاز عن الجسم بالتعقل، فهي مجردة، وكل مجرد خالد[٣]. ويرى ألبير الكبير وتوماس الأكويني أن القول بروحية النفس يستتبع خلودها[٤]. ويظهر أن الأول قد تنبه إلى أن هذه الحجج لا ترجع إلى ابن سينا فقط، بل تصعد إلى أفلاطون، وها هو ذا

(١) Gilson, *L'esprit de la philosophie* médiévale, I, p. 174.

(٢) *Ibid*.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص ٩٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦٦ ، ١٨٨.

يقرر: «يجب القول وتكرار القول أننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو»[(١)].

* * *

فالمدرسيون على اختلافهم- مسيحيين كانوا أو مسلمين- أميل إلى القول بخلود النفس، وإن عممه بعضهم وضيقه بعضهم الآخر. وهم في هذا يخضعون لوحي التعاليم الدينية أولاً، ويتأثرون خطا أفلاطون ثانيًا. واليهودية والمسيحية والإسلام صريحة في إثبات الحشر والنشر والقول بحياة بعد هذه الحياة، وقد أعلنت ذلك الكتب السماوية، وأكده الرسل والأئمة والقديسون. وفي هذا الدليل النقلي ما يكفي المؤمن إقناعًا، ويملأ قلبه يقينًا. ولكن الباحثين من فلاسفة ولاهوتيين شاءوا أن يضيفوا إليه أدلة العقل، فاتخذوا من طبيعة النفس أو من وظيفتها وسيلة للتدليل على خلودها، آملين أن يقربوا المسافة بين الدين والفلسفة، وأن يوفقوا بين النقل والعقل.

إلا أن مهمتهم لم تكن يسيرة، فإن الخلود ليس مما يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية؛ وما كان أغنى الفلسفة عن أن تغامر في هذا المضمار! تستطيع أن تقول إنه ممكن أو محتمل أو ضروري، ولكن لا سبيل لها بحال أن تقرر اعتمادًا على العقل وحده أنه واقعي. وأنى لها ذلك ومن وصلوا إلى مرتبة الخلود يأبون أن يعودوا إلى هذه الدار؟ ولم يصل استحضار الأرواح بعد إلى درجة اليقين، وليس في وسائله ما يبعث على الثقة والطمأنينة.

(١) المصدر السابق، ص ١٦٧؛ وانظر أيضًا: Albert le Grand, *Summa theologica*, II, tr. 12.

غير أنه إذا كان العقل عاجزًا عن إثبات الخلود، فهو أعجز عن نفيه، وخطأ أن يزعم أنصار المذهب المادي أن تجربتهم لا تسلم بحياة بعد هذه الحياة، أو أن بحثهم يرفض أي وجود بعد هذا الوجود. فإن للتجربة ميدانًا لا تتجاوزه، وللبحث العلمي دائرة لا يتعداها، ومن العبث أن نتكلم باسم العلم في دائرة تسمو على العلم، وأن نفسر عالم الغيب الفسيح بقوانين عالم الشهادة المحدود.

ولن يضير الخلود في شيء أن تعجز عقولنا عن الانتصار له، فإنه يستمد جلاله ورهبته من مصدر أسمى؛ ولن يعيبه أن تقصر لغة الأرض عن بيانه، فإنه من خصائص سكان السماء ووقف عليهم. هو أمر خارج عن عالم الفناء وحقيقة مخالفة لما ألفناه نحن الحادثون، وما كان لفانٍ أن يدرك إدراكًا واضحًا ما يتنافى وطبيعته إلا إن عرج إلى سماء الخالدين.

٧- ابن سينا والمذهب الروحي

في علم النفس السينوي طب وتشريح، وعلم حياة ووظائف أعضاء، وفيه ملاحظات دقيقة ومحاولات لتجارب شبيهة بالتجارب العلمية الحديثة. لكن فيه أيضًا فلسفة وميتافيزيقا تكاد توجه كل ملاحظة وتقود كل فكرة، إلى حد أنه يعد من التوسع أن نسميه علمًا، وما أجدرنا أن نعده جزءًا من أجزاء الفلسفة. وهو على كل حال ليس علمًا بالمعنى الواقعي الذي نألفه الآن، ذلك المعنى الذي يقنع بالوقوف عند وصف الظواهر وبيان كيفياتها، دون أن يطمع في شرح ماهيتها وذواتها، أو توضيح عللها وغاياتها.

أما في رأي ابن سينا فلم يكن ثمة فاصل بين العلم والفلسفة، كلاهما ينصب على الكلي، ويعنى بمعرفة الأشياء الضرورية، والبحث عن الذات والماهية. فلا يكتفي العلم بأن يجيب عن سؤال: «كيف؟» بل لابد أن يجيب أيضًا عن سؤال: «لماذا؟»، ولا يرضى بالعلل الفاعلية، بل يضم إليها العلل الغائية، ولا يقف عند مجرد وصف الظواهر وتسجيل الملاحظات، بل يأبى إلا أن ينفذ إلى المبادئ العامة والحقائق الأولية[١]. ففكرة العلم لدى ابن سينا تختلف عما نقول به الآن، وعلم النفس عنده يختلط تبعًا لهذا اختلاطًا تامًّا بالفلسفة.

وهو يختلط بالفلسفة أيضًا لأنه فرع من الطبيعة، وهذه بدورها شعبة من شعب الفلسفة[٢]. وتكاد تقوم كلها على نظرية المادة والصورة الميتافيزيقية، وتخضع للعقول والنفوس الفلكية. والطبيعة والميتافزيقا في نظر ابن سينا -كما كانتا في نظر أرسطو- متصلتان ومتكاملتان[٣]. وما النفس الإنسانية إلا امتداد لتلك النفوس الفلكية، ومحرك من تلك المحركات العليا هبط إلى الأرض[٤].

وسواء أكانت دراسات ابن سينا السيكلوجية علمًا أم فلسفة فقد بلي معظم قضاياها، لأنها اعتمدت على طبيعة وفلك أصبحا باليين؛ فألغت نظرية الجذب العام والمغناطيسية والكهرباء والضغط الجوي كل ما أخذه العرب من

(١) ابن سينا، النجاة، ص ١١٢ - ١١٧.
(٢) ص ١٣٥ - ١٣٦ (= ص ١٨٢ - ١٨٣).
(٣) ابن سينا، النجاة، ص ١٥٩ - ١٦٤.
(٤) ابن سينا، الإشارات، ص ١٣٤ - ١٣٧.

آراء أرسطو وبطلميوس الطبيعية والفلكية. هذا إلى أن معلومات ابن سينا في التشريح ووظائف الأعضاء، وإن زادت على ما كان يعرفه أرسطو، لا تكاد تذكر بجانب ما وصل إليه العلم الحديث، وقد مكنتنا الأجهزة المحكمة والمقاييس الدقيقة من كشف أمور لم يكن في وسع رجال القرون الوسطى والتاريخ القديم الاهتداء إليها.

فإذا نظرنا إلى بحوث ابن سينا السيكلوجية في ضوء علم النفس المعاصر، ربما هان علينا أمرها. أما إذا نظرنا إليها باسم التاريخ، فإنها تبدو ذات وزن آخر. فقد استطاعت أن تؤثر، لا في بيئتها فحسب بل في بيئات أخرى، وأن تثير حركة فكرية لم تقتصر على التاريخ المتوسط، بل امتدت إلى التاريخ الحديث. وقد تابعنا نشأتها ونموها، وحرصنا على أن نقدم صورة كاملة منها كما صورها واضعها. فلم نجر على لسان ابن سينا ما لم يقل به، ولم نعول في عرض أفكاره على لغة شراحه ومؤرخيه فقط، وإنما عنينا أولاً وبالذات ببيان ما قرر وكتب. ثم تتبعنا آراءه السيكلوجية في الشرق والغرب، فأوضحنا ما كان لها من قوة، وما ظهر لها من أثر.

ولهذه الآراء وزن من ناحية أخرى، هي الناحية الفلسفية، ذلك لأن ابن سينا يعد بحق من أنصار المذهب الروحي المخلصين. وإذا كان أرسطو قد حاول أن يقف موقفًا وسطًا بين المادية والروحية، فإنه هو لم يتردد في أن يعتنق الأخيرة ويتحيز لها[1]. فهو صريح في القول بأن النفس حقيقة مجردة متميزة من

(١) Paul Siwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, p. 190-195.

الجسم تمام التميز، وأنها مصدر الحياة والحركة والحس والتفكير. وهذه الروحية تصعد إلى أفلاطون وأفلوطين بين اليونان، وتتآخى مع روحية أغسطين وتوماس الأكويني بين المدرسين، وتمهد لروحية ديكارت في التاريخ الحديث، مع ذلك الفارق المعروف الذي أدخله ديكارت على فكرة النفس من أنها جوهر مفكر لا غير، ولا صلة لها بموضوع الحياة(١).

وليست روحية ابن سينا محل بحث، فالله عنده روح الأرواح، والعقول المفارقة كائنات روحية، والنفوس البشرية إنما هبطت من عالم الأرواح العلوي، وصدرت عن العقل الفعَّال واهب الصور(٢). فالروح تسود عالم السماء وتحركه، وتحكم عالم الأرض وتنظمه. وبراهين ابن سينا على وجود النفس وجوهريتها وخلودها تفيض روحية، وتقود إلى التسليم بحقائق تختلف عن عالم الحس وتسمو عليه(٣).

هذا إلى أن الروحية ضرورة من ضرورات الحياة المستقبلة، وأساس لإثبات نظام أخلاقي؛ في حين أن المادية هدم لهذا النظام ورفض لتلك الحياة. ذلك لأن السعادة التي يرغب في إصابتها الحكماء الإلهيون ليست سعادة الأبدان، وكأنهم لا يلتفتون إلى هذه، وإن أعطوها لم يستشعروا بها إلى جانب السعادة العظمى

(١) ص ١٦٩، ١٧٥ (= ص ٢٣١، ٢٣٩ - ٢٤٠).
(٢) ص ٢٣٠ (= ص ٢٥٢)؛ وانظر أيضًا: ابن سينا، الإشارات، ص ١٤٦، ١٦٦ - ١٧٥.
(٣) ص ١٨٠ (= ص ٢٤٧).

التي ينعمون بها عند مقاربة الحق والاتصال بالعالم العلوي[١]. فمتى بلغت النفس الناطقة كمالها الخاص، سلكت سبيلها إلى الجواهر الشريفة، وأضحت عالمًا عقليًا، موازيًا للعالم الموجود كله، مشاهدًا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق[٢]. فالخير الأسمى الذي ننشده والسعادة الحقة التي نسعى إليها تقودنا إلى التسليم بعالم روحي وحياة أخرى غير هذه الحياة.

* * *

ولا شك في أن المذهب الروحي قد نجح في أن يبرز فكرة الوحدة والذاتية في الظواهر النفسية، وأن يوضح أعمال العقل السامية[٣]. ولكنه- في صورته التقليدية التي قال بها ابن سينا وامتدت إلى ديكارت- قد نسي أن في هذه الظواهر تعددًا وتباينًا إلى جانب ما فيها من وحدة وذاتية. هذا إلى أنه جعل من النفس جوهرًا متميزًا عن الجسم تمام التميز، فقاد إلى تلك الثنائية التي عز التوفيق بين طرفيها، حتى عن طريق التناسق الأزلي الذي قال به ليبنتز. وندع جانبا ما في القول بالجوهرية من طابع مادي.

لهذا عدل أنصار المذهب الروحي المعاصرون عن فكرة الجوهرية، واعتبروا النفس مجرد قوة أو نشاط ذاتي، وما العالم إلا مجموعة قوى ليس التفكير إلا

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص ٤٧٧ – ٤٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٠ – ٤٨١.
(٣) ص ١٦٠ – ١٦١ (= ص ٢١٨ – ٢٢٠).

واحدة منها[١]. ولاحظوا فوق ذلك أن التفكير المنطقي ليس هو المظهر الوحيد لأعمال الذهن، بل لها صور أخرى بادئة تتأثر بالظروف العضوية وتنميها البيئة والتجربة[٢]. وفي هذا ما يقرب المسافة بين الجسم والنفس، ويحل إشكال الصلة بينهما.

فالروحية التي قال بها ابن سينا قد تطورت أيضًا، ولم يبق من آثارها إلا أمران يعتد بهما العلم المعاصر ويؤيدهما. وأولهما أن الظواهر النفسية لا يمكن أن توضح على أساس علم الحياة وحده، وليست الحياة العقلية مجرد انعكاس للحياة الجسمية. وثانيهما أن للذهن- كيفما كانت حقيقته- عملاً إيجابيًّا إلى جانب ما يؤديه المخ والحواس من وظائف.

وهذه قضايا تبقى مع الزمن وتبرز ما في علم النفس السينوي من قيمة ذاتية.

---

(١) Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, p. 172 ; Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 138 ; Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 209-210.

(٢) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 290-292, 293-294.

خاتمة

لقد حرصنا كل الحرص على تطبيق ما رسمنا من منهج، وتوضيح ما تخيرنا من طريقة. فبدأنا بعرض كل نظرية من النظريات السابقة عرضا مفصلاً، وشرحناها شرحًا طويلاً مسهبًا. ثم حاولنا البحث عن أصولها، وعنينا بالكشف عن العوامل المؤثرة فيها. وتتبعنا أخيرًا تاريخها، وهو على النحو الذي تصورناه طويل، يبدأ في أوائل القرون الوسطى وينتهي في العصر الحديث، وقد يمتد إلى القرن الحاضر.

وقادتنا هذه الدراسة إلى نتائج ثلاث رئيسية: أولاها أنه كيفما كانت الأفكار الأجنبية التي سرت إلى المسلمين، فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم، ويكونوا حياة فكرية مستقلة، ومن الخطأ أن نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة في ضوء المؤثرات الخارجية وحدها التي يظن أنها لم تُهضم ولم تتأقلم ولم تنسجم مع العالم الإسلامي، أو أن نستهين بشأن العوامل الداخلية التي امتزجت بها فكانت أوثق اتصالاً وأنفذ أثرًا.

فهناك علم وفلسفة إسلاميان، كما أن هناك لغة وأدبًا ارتبطا بالإسلام واتسما بسماته. وإذا كان الأدب الإسلامي قد تغذى أولاً من الأدب الجاهلي، فإنه تأثر دون نزاع ببلغة القرآن وأحاديث الرسول وخطبه، وأفاد من مظاهر الحضارة الجديدة وما نقل إلى العربية من آداب أخرى[١]. وكذلك العلم والفلسفة، فإنهما، وإن كانا قد استمدا الكثير من المصادر الأجنبية، إنما قاما على جهود المسلمين، ودرسا بروح وعقلية إسلامية.

وفي وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا، فنقرر أنه ليس ثمة بحث عقلي عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية. بدأ أولاً في ضوء تعاليم الإسلام، وشب تحت كنفه، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجي ومدد أجنبي، فنما وترعرع وتفرع وتشعب. ولكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به.

وفيما قدمنا من دراسة أصدق شاهد على ذلك. فالتصوف الفلسفي، الذي رسمنا معالمه والذي لم يكتمل إلا في القرن الرابع الهجري، إنما هو امتداد لما عرف من زهد وتقشف في القرن الأول[٢]: ولقد أثبتنا من قبل أنه يمكن أن

(١) لسنا في حاجة أن نشير إلى أنا نريد بتعبير «أدب إسلامي» معنى أشمل وأوسع مما يرمي إليه مؤرخو الأدب عادة حين يقسمون تاريخه إلى عصور: جاهلي، وإسلامي، وعباسي، ويقصرون الإسلامي على عصر الخلفاء الراشدين وبني أمية، فإن الأدب الإسلامي الذي نرمي إليه هو ذلك الذي تأثر بالحضارة الإسلامية، وخاصة في أوج عظمتها.

(٢) ص ٦١ (= ص ٨١ - ٨٢).

يستخلص من الكتاب والسنة البذور الأولى لكل تصوف إسلامي[١]. ونظرية السعادة والاتصال التي قال بها الفارابي لا يمكن أن تدرس بمعزل عما ذهب إليه الجنيد والحلاج من اتحاد وحلول[٢]. وما إن عرفت هذه النظرية حتى أخذت تدنو من المدارس الصوفية الإسلامية وتؤثر فيها[٣].

وقد سبق رجال الصدر الأول إلى معالجة موضوع الكشف والإلهام قبل أن تظهر الفلسفة والفلاسفة، وعنوا خاصة بالأحلام وتأويلها[٤]. وشغلت فكر النبوة الأذهان في القرنين الثالث والرابع، وأثيرت حولها موجة من الشك عنيفة دفعت بعض الباحثين إلى إنكار النبوة والأنبياء[٥]. ولا نزاع في أن هذا كله قد مهد لنظرية النبوة الفلسفية ووجه إليها[٦]. ولم تكد تظهر هذه النظرية حتى رددت في كثير من الأوساط الإسلامية؛ لأن هدفها الأول أن تمنح الوحي والإلهام سندًا عقليًّا وتقيمهما على دعائم فلسفية[٧].

وكذلك كان الكتاب والسنة أول حافز إلى تعرف النفس والبحث عن حقيقتها[٨] وقد عرض لها المتكلمون والمتصوفة قبل أن تترجم الكتب الأجنبية،

---

(١) ص ٥٩ (= ص ٨١ – ٨٢).
(٢) ص ٤٠ (= ص ٥٤).
(٣) ص ٤٥ – ٦٢ (= ص٤١ – ٨٥).
(٤) ص ٧٧ – ٧٨ (= ص ٩٩ – ١٠١).
(٥) ص ٧٨ – ٧٩ (= ص ٩٩ – ١٠٢).
(٦) ص ٧٨ – ٨٩ (= ص ٩٩ – ١١٦).
(٧) ص ١٠٠ – ١٠٩ (= ص ١٣١ – ١٤٤).
(٨) ص ١٢٠ – ١٢٢ (= ص ١٦١ – ١٦٣).

وحاولوا تفسير ماهيتها وشرح وظائفها قبل أن يُعْرَف الفلاسفة[١]. وهؤلاء أنفسهم في توضيحهم لها لم يغفلوا وجهة النظر الدينية، وكان للخلود في دراستهم شأن خاص[٢]. ولم تلبث آراؤهم السيكلوجية أن انتشرت بين مفكري الإسلام، وقابلوا بينها وبين الأصول الدينية، فكانت موضع تأييد ومناصرة أو نقد ومعارضة[٣].

* * *

ويلاحظ ثانيًا أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة، أخص خصائصها التوفيق والاختيار، توفيق بين النقل والعقل، وتؤاخي بين الدين والفلسفة. ذلك لأن فلاسفة الإسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى وبوسائل متعددة. فيقودنا إليها المنطق والبرهان كما يهدينا نحوها الوحي والإلهام. وهذه الطرق في الواقع مشتبكة ومتلاقية؛ لأنها تعتمد على قوى النفس وتنتهي إلى غاية واحدة. فإذا كان المنطق يعوّل على القوة العاقلة فإن الوحي يقوم على المخيلة، وهما معًا يوصلان إلى العقل الفعَّال مصدر الحقائق كلها[٤]. فالنبي والفيلسوف ينتهيان في آخر تحليل إلى مصدر واحد يستمدان منه معرفتهما ويأخذان عنه معلوماتهما، والحقيقة النقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان وإن بدتا ظاهرًا أنهما منفصلتان ومتباعدتان، وفي هذا تفلسف الدين وتدين الفلسفة.

---

(١) ص ١٢٤ - ١٢٧ (= ص ١٦٦ - ١٧١).

(٢) ص ١٧٧ - ١٧٨ (= ص ٢٤٢ - ٢٤٤).

(٣) ص ١٦٥ - ١٦٧، ١٨٥ - ١٨٩ (= ص ٢٢٥ - ٢٢٩، ٢٥٤ - ٢٦١).

(٤) ص ٩٦ - ٩٧ (= ص ١٢٦ - ١٢٨).

والعقيدة نفسها ليست إلا ضربًا من المعرفة، فإن ضاقت وجمدت كانت تقليدًا أعمى ومجرد تشبث بما قال به السلف، وإن وسعت صدرها أضحت تفكيرًا حرًّا، أو بعبارة أخرى فلسفة. وفلاسفة الإسلام، وهم اعتقاديون، يريدون أن يؤمنوا وأن يفكروا في طلاقة، وعلى هذين الأساسين قامت كل فلسفتهم.

وفي الفلسفة الإسلامية أيضًا اختيار، تستعرض شتى الآراء وتختار منها ما تشاء، وتقرب ما بين الشرق والغرب. فتضم فلك الكلدان إلى فلك بطلميوس، وطب فارس إلى طب اليونان، والحساب الهندي إلى هندسة إقليدس. وتربط أفلاطون بأرسطو، بحيث تبدو فيها نظريات وكأنها أفلاطونية خالصة وأخرى وكأنها أرسطية صريحة. ولعل هذا هو الذي دفع فريقًا من المؤرخين أن يعدها مجرد امتداد للأفلاطونية الجديدة[١]، وفريقًا آخر أن يسميها «المشائية العربية»[٢].

والحقيقة أنها ليست هذا ولا ذاك، ولا هما معًا؛ بدليل أن فيها أيضًا آثارًا رواقية وأخرى تصعد إلى الفلاسفة السابقين لسقراط وقسطًا من الحكمة الهندية. وكل ما في الأمر أن فلاسفة الإسلام في سعة اطلاعهم حاولوا أن ينسقوا المعلومات المختلفة ويلائموا بينها، ويربطوا النظريات بعضها ببعض. ولكنها قد اكتست بكساء جديد وحملت طابعًا آخر، بحيث أضحت تفكيرًا فلسفيًّا منسجمًا منسقًا، وذا شخصية مستقلة فعلت فيها الظروف الخاصة فعلها.

---

(١) ص ٢٢ (= ص ٢٣).
(٢) ص ١٧ – ١٨ (= ص ١٧ – ١٨).

وفي دراستنا السابقة صور شتى من هذا التوفيق والاختيار، ونكتفي بأن نشير إلى بعضها. ففي نظرية السعادة أدركنا كيف يتحول التقشف والزهد الإسلامي إلى ضرب من النظر والتأمل العقلي، وكلاهما معًا يهدف إلى تطهير النفس والسعي وراء الاتصال بالله[١]. ورأينا أيضًا أن فلاسفة الإسلام مزجوا «إديمونيا» أرسطو «بإكستاسيس» أفلوطين، واستخلصوا منهما تصوفًا فلسفيًّا خاصًّا بهم[٢].

وفي موطن آخر لاحظنا أن تعاليم الإسلام تجعل من الأخلاق شعبة من شعب النبوة[٣]، فلم يكن عزيزًا على فيلسوف كالفارابي أن يفسر الأحلام تفسيرًا علميًّا فلسفيًّا[٤]، ويصعد من ذلك إلى تكوين نظرية النبوة[٥]. وفي هذه النظرية نرى أفلاطون وأرسطو مرة أخرى جنبًا إلى جنب، فإنها تجمع بين سياسة «الجمهورية» وسيكلوجية «الطبيعات الصغرى»[٦]. وما النبي إلا مصطلح اجتماعي اختص ببعض المزايا النفسية[٧].

قد يقال إن هذا التوفيق والاختيار ليس أمرًا مبتكرا. فقد سُبق إليه في أخريات التاريخ القديم، وعني به رجال مدرسة الإسكندرية عناية خاصة، حتى

---

(١) ص ٦١ (= ص ٨١ – ٨٢).
(٢) ص ٤٢ – ٤٣ (= ص ٤٩ – ٥١).
(٣) ص ٧٧ – ٧٨ (= ص ٩٩ – ١٠١).
(٤) ص ٧٢ – ٧٣ (= ص ١٣٠ – ١٣١).
(٥) ص ٧٥ – ٧٦ (= ص ٩٤ – ٩٨).
(٦) ص ٧١ – ٧٢، ٩٠ – ٩٤ (= ص ٩٤ – ٩٧).
(٧) ص ٩٧ – ٩٨ (= ص ١٠٣– ١٠٤).

أن فورفوريوس يلاحظ على مؤلفات أستاذه أفلوطين أنها اشتملت على آراء رواقية وأخرى أرسطية قد امتزج بعضها ببعض(١). ولا شك في أن هذا قد مهد لفلاسفة الإسلام، إلا أن هؤلاء خطوا في سبيل التوفيق خطوات أفسح وصوروه في صورة أدق وأشمل. ذلك لأنهم كانوا يرون أن الحقيقة واحدة فيجب أن تتحد الفلسفات التي توصل إليها، بل أن تلتقي هذه الفلسفات كلها مع الدين، ما دام هدفها جميعًا ثابتًا وغايتها مشتركة. لهذا لم يقف توفيقهم عند بعض النظريات، ولم يقنعوا بأن يقرّبوا بعضها من بعض، بل أبوا إلا أن ينظموا منها عقدًا منسقًا.

وفي هذا النظم تجديد وابتكار، فصاغوه على طريقتهم، وأدلوا فيه بآرائهم الخاصة، وعالجوا مشاكلهم الحاضرة. وإذا كانوا قد تقبلوا النظريات الطبيعية والكسمولوجية بوجه عام، فإنهم أدخلوا على الإلهيات ومشكلة الإنسان الجديد والطريف. فنظرية كنظرية النبوة مثلاً ما كانت لتتاح فرصة وضعها لمن سبقوهم من مفكرين، وعلى الرغم مما فيها من عناصر أجنبية فإنها نظرية إسلامية خالصة. وقد أظهروا بوجه خاص ما في المذاهب السابقة من نقص أو تهافت، ونستطيع أن نقول إنهم كشفوا في المذهب الأرسطي عن نواح لم تلحظ من قبل، وأضحى فهم هذا المذهب فهمًا كاملاً موقوفًا على دراستهم بقدر ما يتوقف على دراسة شراحه من اليونانيين. ففي الفلسفة الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها، كما أن فيها خلقًا وابتكارًا أضافت به جديدًا إلى الثروة الفكرية العامة.

* * *

(١) Porphyre, *Vie de Plotin*, tr. de Bréhier, I, p. 15.

وهنا ننتهي إلى النتيجة الأخيرة التي لا تقل أهمية عن سابقتيها. وهي أن هذه الفلسفة اطراد واستمرار للفكر الإنساني، بل تقدم له في بعض النواحي. أخذت ما أخذت عن الفلسفات القديمة. ثم ساهمت في تنقيحها وإضافة جديد إليها، ومهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى. فبعثت التفكير اليهودي من مرقده، ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية، وانضمت إليها في تغذية رجال النهضة والعصر الحديث. وبذا ترتبط حلقات هذه السلسلة بعضها ببعض، ويبدو كيف انتقل البحث الفلسفي من أثينا إلى الإسكندرية، ومن هذه إلى بغداد وما تفرع عنها من عواصم إسلامية حيث قضى خمسة قرون كانت الحياة العقلية فيها راكدة في الغرب، ومن بغداد وقرطبة إلى البندقية وباريس وأكسفورد التي أعدت لعصر النهضة والتاريخ الحديث.

فاستطاعت الفلسفة الإسلامية أن تؤثر فيما تلاها من حلقات، أسلمت إليها التراث القديم بعد أن هذبته وأدخلت عليه ما أدخلت. ولم يبق اليوم شك في أن رجال القرون الوسطى من يهود ومسيحيين قد أفادوا منها وأخذوا عنها، إلا أن مدى هذا الأخذ والاستفادة لم يحدد تمامًا، ووجوه الشبه والاتصال بين «الإسكولائية» الإسلامية و«الإسكولائية» المسيحية لم تبين بعد في دقة. ودراستنا السابقة في قسط منها ليست إلا مجرد مساهمة في هذا الباب، فكشفت عن علاقات جديدة، ووضحت- فيما نرجو- نقطًا كانت غامضة.

فأظهرت أن هناك مصطلحات لاتينية ذات قوة وحياة، مع أنها في الواقع ليست إلا صدى لأصول عربية. ونذكر من بينها التعبير المشهور: (Dator formarum) الذي هو ترجمة حرفية لتعبير فلسفي إسلامي «واهب الصور»[1]، وتعبيرًا آخر هو: (Intellectus sanctus) الذي يحكي «الروح القدسية» على نحو ما عرفناها لدى الفارابي وابن سينا[2]. وأثبتت أن هناك آراء ونظريات مسيحية تحمل طابعًا إسلاميًّا واضحًا. فإذا كان بعض مدرسي القرن الثالث عشر قد قالوا إن النفس جوهر وصورة، فما ذاك إلا ليوفقوا بين أرسطو وأفلاطون على نحو ما صنع المسلمون[3]. وإذا كانوا قد اعتدّوا بالمخيلة وأثرها في توضيح الكشف والإلهام، فإنما يرددون نظرية النبوة الإسلامية[4].

غير أن هناك خطأين في البحث عن آثار التفكير الفلسفي الإسلامي سبق أن أشرنا إليهما[5]: أولهما: أنه يراد الوقوف به في الشرق عند القرن السادس الهجري، ظنًّا أن حملة الغزالي قضت على كل تفكير فلسفي. وقد اتضح لنا مما تقدم أن هذا زعم باطل، فهناك تفكير فلسفي إسلامي امتد إلى اليوم، وإن اكتسى بألوان مختلفة، وأوضح ما يبدو في ثنايا الدراسات الكلامية والصوفية أو

---

(١) ص ١٨٠ (= ص ٢٥٤).
(٢) ص ٦٦ (= ص ٩٨ - ٩٩).
(٣) ص ١٦٧ - ١٦٨ (= ص ٢٢٨ - ٢٣٠).
(٤) ص ١١٠ - ١١٦ (= ص ١٤٦ - ١٥٤).
(٥) ص ١٢ - ١٣ (= ص ١٦ - ١٧).

ممزوجًا ببعض البحوث العلمية، ولا يزال يتدارس في بعض المعاهد الشرقية[١]. والنظريات الثلاث التي عرضنا لها كانت تبقى دراستها ناقصة لو لم نعرض لتاريخها في القرون الأخيرة. ومن الظلم والإهمال أن نناقش الآن أفكارا نبتت في عصور الإسلام الأولى، ثم لا نحاول أن نردها إلى أصولها ونربطها بماضيها.

وأما الخطأ الآخر فيتصل بالعصور الحديثة، وذلك أنه أريد وضع حد فاصل بينها وبين القرون الوسطى، وكأنها نسيج وحدها لم تتأثر بشيء مما قبلها. والأغرب من هذا أن يسلم أحيانًا أنها تأثرت بالفلسفة القديمة دون أن تأخذ شيئًا من المدرسيين، مع أن هذه لم تُبلَّغ للمحدثين وحيًا ولم تنزل عليهم تنزيلاً. وإنما مرت بالقرون الوسطى قبل أن تنتقل إليهم، فكيف تصل إليهم مجردة من آثار جو عاشت فيه تسعة قرون أو يزيد؟ لهذا لم يكن بد من التسليم بأن الفكر الحديث مدين في كثير من مبادئه للفلسفة المدرسية.

إلا أن جانب الفلسفة الإسلامية في هذا التسلسل غير واضح، وحظها في هذه العلاقات لم يشرح بعد. وقد استطعنا فيما تقدم أن نكشف صلات ووجوه شبه بينها وبين الفلسفة الحديثة. فالحب الفلسفي الذي قال به إسبينوزا يشبه كل الشبه نظرية السعادة الفارابية[٢]، ونظرية النبوة عنده واضحة الصلة

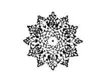
(١) ص ١٤٩ – ١٥٠ ، ١٦٦ – ١٦٧ (= ص ٣٣ – ٨٩).
(٢) ص ٦٦ – ٦٧ (= ص ٨٩– ٩٠).

بنظرية النبوة الإسلامية[1]. وبرهان الرجل المعلق في الفضاء يقترب كل القرب من الكوجيتو الديكارتي[2].

* * *

هذه نتائج لم تفترض فيما نعتقد فرضًا، ولم تقدنا إليها فكرة مبيتة، وإنما هدانا إليها البحث وأملاها التاريخ والواقع، وكل قيمتها فيما يؤيدها من وثائق ونصوص. وإذا كانت دراسة ثلاث نظريات من النظريات الفلسفية الإسلامية دراسة تفصيلية قد انتهت بنا إليها، فإن في متابعة دراسة النظريات الأخرى ما يزيدها وضوحًا وتأكيدًا. والحقائق تزداد يقينًا وقوة، كلما تعددت وسائل إثباتها وتلاقت الطرق الموصلة إليها.

(١) ص ١١٢ – ١١٣ (= ص ١٥٤ – ١٥٦).
(٢) ص١٥١ – ١٥٤ (= ص ١٩٨ – ٢٠١).



مراجع

تتصل بحقيقة الفلسفة الإسلامية ومنهج بحثها[(١)]

لقد أشرنا عند كل مناسبة إلى المراجع التي عوّلنا عليها في فصول هذا الكتاب، ولا حاجة بنا إلى العودة إليها هنا مرة أخرى. وإنما نود فقط أن نعرض نماذج من تلك المراجع التي سلّمت بوجود الفلسفة الإسلامية أو أنكرتها، والتي ألمت بشيء من منهج البحث فيها، مناقشين لها في اختصار ومعلقين عليها. والخلاف حول هذه الفلسفة قديم، ففريق ينكر وجودها، وآخر يعدها ثمرة من ثمار الشعوب التي اعتنقت الإسلام واختلطت بالعرب من فرس وأتراك. أما منهج البحث فيها فلم يكتب فيه بعد شيء يذكر، وكل ما نصادفه إنما هو ملاحظات عابرة في بعض المؤلفات.

وهذه المراجع قسمان: عربية وأجنبية، وسنوردها على حسب الترتيب الزمني.

---

(١) لم نشأ أن نضيف إلى هذه المراجع – في هذه الطبعة – جديدًا؛ لأن أية إضافة ما تستلزم أن يصاغ هذا القسم صياغة جديدة، ولعل في مقدمة هذه الطبعة ما يغني عن هذه الإضافة.

(١) مراجع عربية

١- **طبقات الأمم**: لأبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠م)، طبع في بيروت سنة ١٩١٢.

ويذهب صاحبه إلى أن العرب لم يمنحوا شيئًا من علم الفلسفة ولم تتهيأ طباعهم له، ولا يعرف من صميمهم أحد شهر به إلا أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي وأبو محمد الحسن الهمداني (ص ٤٥). ولعل هذا الرأي في القرن الحادي عشر الميلادي هو الذي مهد لما ارتآه رينان في القرن التاسع عشر.

وصاعد فيما يبدو- كرينان- معنيّ بخصائص الشعوب وعلم النفس الجمعي، ولكن بحثه ناقص ولا يثبت أمام التحقيق العلمي. هذا إلى أنه في حكمه السابق إنما يقصد أولاً وبالذات العرب في الجاهلية، بدليل أنه يعرض بعد هذا للدراسات الإسلامية علمية كانت أو فلسفية، ويعزو إلى العرب فيها بعض الجهود (ص ٤٨ - ٦٢).

٢- **الملل والنحل**: لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م)، طبع في لندن سنة ١٨٤٢، وفي ليبتسك سنة ١٩٢٣، وفي القاهرة على هامش «ملل ابن حزم» سنة ١٣٤٧ هـ؛ وعلى هذه الطبعة الأخيرة نحيل.

وقد عقد فيه فصل طويل ممتع «للفلاسفة»، ونرجح أنه مستمد في أغلبه من كتاب «آراء الفلاسفة» المنسوب إلى فلوطرخس، وهو على كل حال من أغزر ما

كتب في العربية قديمًا عن الفلاسفة السابقين لسقراط، وإن كانت تنقصه الدقة العلمية، ولا يخلو من أخطاء تاريخية واضحة.

ويرى الشهرستاني -على عكس صاعد - أنه كان لدى العرب قبل الإسلام حكماء وإن كانت حكمتهم في أكثرها من فلسفات الطبع وخطرات الفكر، ويضيف إلى هذا أنهم كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية وينزعون إلى الروحانيات (جـ١، ص ١٠). ثم يعرض لفلاسفة الإسلام فيذكر منهم العربي وغير العربي، ويشير إلى أنهم سلكوا طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين (جـ٤، ص ١٨).

وليس الشهرستاني من المغرمين بالتعميم الذي لا يقوم على أساس، ولا من أنصار تلك الشعوبية الجامحة، وأحكامه تقترب من الواقع ما أمكن، وإن كان يخلط بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا خلطا تامًا، ويكاد يصور الأولى بصورة الثانية (جـ٣، ص ١٠٣ - ١٠٤).

٣- **نصوص**: لعبد الحق بن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م)، طبعها الأستاذ ماسنيون في:

Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam, Paris 1929.

ويحاول ابن سبعين أن يوازن بين أئمة فلاسفة الإسلام الأول، فيرى أن الفارابي أفهمهم وأذكرهم للعلوم القديمة وأنه مدرك محقق. وأما ابن سينا فمموّه

مسفسط وأكثر كتبه مستنبط من كتب أفلاطون، وهو يخالف الحكيم (يعني أرسطو)، وخلافه له مما يشكر. ومن أحسن ما ألف في الإلهيات «التنبيهات والإشارات»، وما رمزه في «حي بن يقظان»؛ على أن جميع ما ذكره فيهما من مفهوم «النواميس» لأفلاطون وكلام الصوفية. وأما ابن رشد فمفتون بأرسطو ومعظّم له، يقلده في كل شيء، حتى لو سمعه يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به معه، وأكثر تآليفه مستمد من كلامه: يلخصه ويمشي معه (ص ١٢٩ وما بعدها).

وبصرف النظر عما في هذا القول من تحامل فإن فيه أمرين لهما شأنهما: أولهما أن ابن سبعين عرف كيف يفرق حقًّا بين فلسفة ابن سينا وابن رشد، وثانيهما أنه أبرز في وضوح مدى تأثر الفلسفة الإسلامية بأفلاطون، إذا ما عرفنا أن فلسفة ابن سينا هي التي قدر لها أن تحيا في الشرق إلى اليوم. وفي هذا ما يرد على القائلين بأن الفلسفة الإسلامية ليست شيئًا آخر سوى آراء أرسطو.

٤- **مقدمة**: لعبد الرحمن بن خلدون المتوفي سنة ٧٠٨ هـ (١٤٠٦) م، طبع في باريس سنة ١٨٥٨، وفي القاهرة عدة مرات، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٨٦٥، وعلى إحدى طبعات القاهرة نحيل.

ويرى ابن خلدون أن العرب لم ينصرفوا عن الفلسفة لقصور في طبيعتهم، ولكن بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة العلوم والفنون في الجاهلية، ولاشتغالهم

بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها في الإسلام (ص ٣٧٥ - ٣٧٩). وهذا رأي بعيد عن التعصب الجنسي أو الدفاع عن طائفة، وإنما يرمي إلى تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيرًا واقعيًّا.

ويضيف إلى هذا أن فلاسفة الإسلام أخذوا عن أرسطو وتابعوه حذوك النعل بالنعل إلا في القليل (ص ٤٧٥). وليس بغريب أن يكون هذا رأي ابن خلدون وقد جاء بعد ابن رشد ورأى تقديسه للفيلسوف اليوناني، ولكنه لا يعتبر حجة في هذه الناحية فقد عاش في عصر ضعفت فيه الدراسات الفلسفية كل الضعف، هذا إلى أنه يقول ببطلان الفلسفة وفساد منتحلها (ص ٤٧٣).

٥- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**: لمصطفى عبد الرازق، القاهرة ١٩٤٤.

من أحداث ما ظهر في توضيح حقيقة الفلسفة الإسلامية، ومحاولة رسم منهج لدراستها. ويذهب المؤلف إلى أن للفلسفة الإسلامية كيانًا خاصًّا يميزها من مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه؛ ذلك لأن فيها عناصر مستمدة من مذاهب أخرى يونانية وغير يونانية، وفيها فوق هذا ثمرات من عبقرية أهلها (ص ٢٥). ونحن نتفق معه في هذا تمام الاتفاق، وقد أقمنا الدليل عليه من التاريخ والواقع.

ويرى أيضًا من الناحية المنهجية أن المباحث الفلسفية في الإسلام لا يصح أن تفصل عن الدراسات الكلامية والصوفية، بل يجب أن تربط كذلك «بعلم أصول الفقه»؛ لأنه وثيق الصلة بالكلام والمنطق (ص ٢٧). وقد شاء أن يضرب

المثل العملي في ذلك، فاعتبر أصول الفقه قطعة من الفلسفة ودرسها معها (ص ١٢٤ - ٢٤٥). وقد سبق لنا أن قررنا في هذا الكتاب (ص ٢١) «أن في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة، بل ربما وجدنا في أثنائها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة».

(ب) مراجع أجنبية

ندع جانبًا تلك المؤلفات التي ظهرت في أول القرن التاسع عشر، أو قبله، أمثال ما كتبه بروكير وتتمان وكوزان؛ لأنها قامت في الغالب على أصول لاتينية ودراسة غير مباشرة. ونبدأ بما يلي هذا مقتصرين على الأهم وخاصة ما يمثل وجهات النظر المتعارضة، ومرتبين إياه ترتيبًا زمنيًّا بحسب تاريخ ظهوره.

1- Schmölders (Au.), *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris, 1842.

ويذهب إلى أنا لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية وألمانية، ومهما ذكرنا هذه العبارة فإنا لا نريد شيئًا غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب.

ولا نظننا في حاجة أن نشير- كما لاحظ مونك من قبل وبحق (*Mélanges*, p. 337) - إلى أن شميلدرز تنقصه الدقة العلمية ولا يبعث

على الثقة، وما كان يلم إلمامًا كافيًا بأئمة الفلاسفة الإسلاميين، ولا أدل على هذا من أنه كان يزعم أنه درس الغزالي مع أنه لم يقف على «تهافته». فمن الظلم إذن أن يتعجل بالحكم على فلسفة لم ير مصادرها الأولى وقبل أن يتصورها على وجهها.

2- Renan (E.), *Averroès et l'averroïsme*, essai historique, Paris, 1854.

وقد أعيد طبعه عدة مرات.

وآراؤه صريحة مشهورة، وتتلخص في: (١) أن العرب، وهم من الجنس السامي، لا يصح أن نتلمس لديهم دروسًا فلسفية (p. 7- 8)، فإن عقليتهم فطرت على البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية، ولا قبل لهم ببحث عقلي ولا نظر مجرد (*Histoire des langues sémitiques*, p. 5-16) (٢) وما يلحظ لديهم من أفكار فلسفية إنما هو اقتباس صرف وتقليد محض للفلسفة اليونانية، فلم يصنعوا شيئًا أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية كما عرفها العالم في القرنين السابع والثامن الميلاديين (*Averroès*, p. 11).

وقد ناقشنا هذه الآراء في صلب هذا الكتاب، وبينا ما فيها من تهافت وتناقض.

3- Munk (S.), *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, 2e éd., Paris, 1927.

ويرى أن العرب في الجاهلية لم يصلوا إلى شيء من الفلسفة، اللهم إلا تلك الحكم والمواعظ العامة التي تدور حول الإنسان والإله (p. 309)، وفي الإسلام أخذوا عن اليونانيين فلسفتهم وعلقوا عليها وغذوها (p. 315)، وكان لأرسطو لديهم منزلة ممتازة وصل بها ابن رشد إلى درجة التقديس (p. 316)، وإن كان لم يخل من نقد ومعارضة من جانب الآخرين (p. 317). على أن العرب لم يقفوا عنده وحده، فقد كان للأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة أنصار بينهم كأنصار المشائية (p. 330).

وهذه آراء إن دلت على شيء فإنما تدل على أن مونك قد حكم على فلاسفة الإسلام في ضوء ما كتبوا، لا اعتمادًا على تلك النصوص اللاتينية الغربية أو ما حكاه ليون الإفريقي وكرره بروكير. وكلما درست الفلسفة الإسلامية دراسة مباشرة، فهمت على وجهها وصحح ما ألصق بها من أخطاء وادعاءات.

4- Dugat (G.), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (de 632 à 1258 J.-C.), Paris, 1878.

يرد على شميلدرز ورينان اللذين بلغا في نظره حد الشطط، وجعلا من الفلسفة العربية مجرد تقليد ومحاكاة للفلسفة اليونانية. ويلاحظ أنا لو اتفقنا على

ما يراد بالفلسفة العربية لأدركنا أن فيها عناصر جديدة، فآراء المتكلمين مثلاً من معتزلة وأشاعرة فيها نظر مجرد وفلسفة، ولا نزاع في أن فيها أيضًا الطريف والمبتكر (p. XV-XVI).

وعلى الرغم من أن دوجا لم يتعمق في دراسة المذاهب الفلسفية والكلامية في الإسلام، وأن كتابه أقرب إلى التاريخ السياسي منه إلى تاريخ الآراء والنظريات، فإن وقوفه على بعض المصادر العربية حمله على التسليم بما للفلسفة الإسلامية من وجود.

5- Carra de Vaux (Baron), *Avicenne*, Paris, 1900.

وقد لخصه بعد ذلك ببضع سنوات في الفصل الآتي:

"Avicenna, Avicennism", dans *Encyc. of Religion and Ethics*, T. II, p. 272-276.

ويبرز ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أفلاطونية، وما تنحو نحوه من توفيق واختيار، فتوفق بين أفلاطون وأرسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الإسكندرية. وقد عاد إلى هذا المعنى في أكبر كتبه (*Les penseurs de l'Islam*, IV, 2) ملاحظًا أن المسلمين استطاعوا أن يكوّنوا فلسفة تدل على قوة ومهارة ذهنية، وإن كان المتكلمون لم يقروها إلى النهاية.

6- Boer (T.J. de), *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, tr. ang. E.R. Jones: *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903.

وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة تحت عنوان: «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، القاهرة، ١٩٣٨، وعلى هذه الترجمة نحيل.

ويذهب ديبور كما ذهب مونك إلى أن العقل السامي قبل اتصاله بالثقافة اليونانية لم ينتج ثمارًا فلسفية فيما وراء الحكم والأمثال التي كان يرددها العرب في الجاهلية للتعبير عن آرائهم في الإنسان والحياة، مع شذرات في الطب والفلك (ص ١٠ - ١١).

ثم يقرر بعد هذا أنهم بدءوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان، فأخذوا بتلك الأفلاطونية الحديثة التي امتزجت فيها الرواقية بالمشائية، وعن طريقها صعدوا إلى أرسطو وأولعوا به. على أن من المؤكد أنه لم يستبد وحده بالسيطرة على عقولهم، فقد كان لأفلاطون منزلة وآراء قربته إلى المسلمين، وخاصة في بعض العصور ولدى بعض المدارس (ص ٢٦ - ٢٨).

ولكنه ينتهي إلى إثبات أنّا «لا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، وإنما وجد في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم، وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن هذا الرداء لا يخفي ملامحهم» (ص ٣٥).

ومع تقديرنا لجهود ديبور وأثره في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فإنا نلاحظ أولاً أنه لم تتهيأ لديه في أخريات القرن الماضي كل المصادر التي تمكنه من الحكم على دقائق الفلسفة الإسلامية، وثانيًا أنه يبدو أنه غير رأيه شيئًا فشيئًا. ففي فصل له في «دائرة معارف الدين والأخلاق» يبين ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية: أفلاطونية، وأرسطية، وفيثاغورية، ويشير إلى مدى آثارها في الشرق والغرب (*Encyc. of Religion and Ethics*, vol. 9, art. "Philosophy").

7- Gauthier (L.), *La philosophie musulmane*, Paris, 1900 ; *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane : l'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam*, Paris, 1923.

يبدو في هذين المؤلفين تلميذا وفيا لرينان، فيردد معه في الأول أن من التوسع أن نتحدث عن فلاسفة عرب وفلسفة عربية، والواقع أن كل ما هنالك إنما هو آراء أرسطو أخذ بها في الإسلام بعض الناطقين بالعربية (p. 39, 41, 44) ويعالج في الكتاب الثاني التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية على نحو ما صنع رينان، ملاحظا أن الأولى عقلية فصل ومباعدة في حين أن الثانية عقلية وصل وتنسيق (p. 66).

وقد ناقشنا هذه الآراء من قبل، وبينا ما فيها من خطأ على أن جوتييه نفسه – فيما يظهر – قد عدل آراءه، فذهب في كتاب آخر:

(*La théorie d'lbn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909).

إلى أن الفلسفة الإسلامية «مذهب اختيار أفلوطيني عزز بعناصر مشائية (p. 26)، وفي مقال بمجلة «تاريخ الفلسفة».

"Scolastique musulmane et scolastique chrétienne", dans *Revue d'histoire de la philosophie*, Paris, 1928.

يذهب إلى أن في القرون الوسطى فلسفة مدرسية متميزة عن الفلسفة اليونانية، ولها شعب ثلاث: إسلامية، ويهودية، ومسيحية قد اختصت كل واحدة منها بخصائص معينة.

8- Horten (M.), "Falsafa", dans *Encyc. de l'Islam*, Leyde et Paris, 1908.

يذهب في وضوح إلى أنه لا يصح أن يقصر التفكير الفلسفي الإسلامي على جماعة الفلاسفة، بل يجب أن يُضم إليهم المتكلمون، وهنا يبدو أمران لهما شأنهما: أولهما تضافر عوامل مختلفة على تكوين هذا التفكير من يونانية، وفارسية، وهندية، بل مسيحية ويهودية أيضًا، وثانيهما طرافته وما فيه من جديد. ولعل خير سبيل لكشف الجديد أن نبدأ بنواحي النقص لدى أرسطو، لنعرف كيف حاول المسلمون تداركها وتقويمها.

9- Duhem (P.), *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, inachevé, 5 tomes parus, Paris, 1913-1917.

في الجزء الرابع منه عرض طويل للكسمولوجيا العربية استمد في أساسه من مصادر لاتينية. ويذهب مؤلفه إلى أن الفلسفة الإسلامية امتداد للأفلاطونية الجديدة، بل جديرة بأن تسمى مذهبًا أفلاطونيًّا عربيًّا (IV, 321 et suiv.) ويبرهن على ذلك بأن مذهب أرسطو نفسه قد تحول في مدرسة الإسكندرية وعلى أيدي شراحه من الإسكندريين إلى مزاج من الأرسطية والأفلاطونية والرواقية (IV, 325) وقد امتدت هذه الأفلاطونية الجديدة إلى أن جاء العرب فاعتنقوها (IV, 402).

ولكنا إذا كنا ننكر اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد للأرسطية، فإنا ننكر أيضًا أن تكون مجرد ذيل للأفلاطونية الجديدة. وكل ما يمكن أخذه من دراسة دوهيم- على ما فيها من عيوب- أنها تكشف عن طابع آخر لهذه الفلسفة غير ما ذاع من طابع أرسطي.

* * *

ولعل في هذه المراجع المتعارضة أو المتضافرة أحيانًا ما يكشف عن الحقائق الآتية:

١- اتضحت فكرة الفلسفة الإسلامية ومميزاتها بتقدم البحث فيها، وهي دون نزاع أصح وأضبط في القرن العشرين منها في القرن التاسع عشر.

٢- تنحو المؤلفات المتأخرة والتي قامت بوجه خاص على دراسة مباشرة إلى إثبات أن في الفلسفة الإسلامية آثارًا أجنبية مختلفة، ومن الخطأ ردها إلى أرسطو وحده وإن كان له فيها أثر واضح.

٣- استتبعت هذه الآثار المتفرقة والمتنوعة تنسيقًا واختيارًا وتوفيقًا، بل خلقًا وابتكارًا هو الذي منح هذه الفلسفة شخصية مستقلة ووجودًا متميزًا.

معد الدراسة التقديمية في سطور

منى أحمد محمد أبو زيد

- أستاذ الفلسفة الإسلامية، دكتوراة في الآداب سنة ١٩٨٩ جامعة الزقازيق، تقدير مرتبة الشرف الأولى.

- رئيس قسم الفلسفة بآداب حلوان سنة ٢٠٠٤، وكيل الكلية لشئون الدراسات العليا والبحوث من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٣، ثم ٢٠٠٤، ومن ٢٠٠٧ حتى الآن.

من أبرز الأعمال والمؤلفات العلمية:

- الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٩١.
- التصور الذري في الفكر الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤.
- الإنسان في الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٩٣.
- الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت، ١٩٩٧.
- المدينة الفاضلة عند ابن رشد، الإسكندرية، ٢٠٠٠.
- الحرية الإنسانية عند الشيعة – الاثني عشرية، الإسكندرية، ١٩٩٩.

من أبرز الأبحـاث:

- الدين والعلم في فكر زكي نجيب محمود، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد (٦٩)، ١٩٩٠.
- أبو القاسم الزهراوي رائد الجراحة العربية، مجلة الدراسات الإسلامية، باكستان ١٩٩١.
- ابن رشد طبيبًا، الكتاب التذكاري – المجلس الأعلى للثقافة، مصر ١٩٩٣.
- المنهج الإصلاحي عند الإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثاني، ١٩٩٣.

اللجنة الاستشارية للمشروع

(١٤٣٥ - ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤ - ٢٠١٥م)

سلسلة «في الفكر النهضوي الإسلامي»

صدر في هذه السلسلة

(١) **العـــودة إلـــى الـــذات،** تأليف علي شريعتي.
(٢) **الحياة الروحية في الإسلام،** تأليف محمد مصطفى حلمي.
(٣) **امرأتنا في الشـريعة والمجتمــع،** تأليف الطاهر الحداد.
(٤) **الإسلام دين الفطرة والحرية،** تأليف عبد العزيز جاويش.
(٥) **المـــرأة والعمـــل،** تأليف نبوية موسى.
(٦) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،** تأليف مصطفى عبد الرازق.
(٧) **دفـــاع عـن الشـريعـة،** تأليف علال الفاسي.
(٨) **مقاصد الشريعة الإسلامية،** تأليف الطاهر ابن عاشور.
(٩) **تجديد الفكر الديني في الإسلام،** تأليف محمد إقبال، ترجمة محمد يوسف عدس.
(١٠) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،** تأليف عبد الرحمن الكواكبي.
(١١) **المدرســة الإســلامية،** تأليف محمد باقر الصدر.
(١٢) **الإسلام وأصول الحكم،** تأليف علي عبد الرازق.
(١٣) **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،** تأليف خير الدين التونسيّ.
(١٤) **الحرية الدينية في الإسلام،** تأليف عبد المتعال الصعيديّ.
(١٥) **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية،** تأليف حسين الجسر.
(١٦) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث،** تأليف محمد الغزالي.
(١٧) **القرآن والفلسفة،** تأليف محمد يوسف مُوسى.
(١٨) **كشف المخبَّا عن فنون أوربا،** تأليف أحمد فارس الشدياق.
(١٩) **المرشد الأمين للبنات والبنين،** تأليف رفاعة الطهطاوي.
(٢٠) **شروط النهضة،** تأليف مالك بن نبيّ.
(٢١) **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية،** تأليف رفاعة الطهطاويّ.
(٢٢) **نهضة الأمة وحياتها،** تأليف طنطاويّ جوهريّ.
(٢٣) **البيان في التمدن وأسباب العمران،** تأليف رفيق العظم.
(٢٤) - (٢٥) **تحــرير المــرأة،** تأليف قاسم أمين، **وتربية المرأة والحجاب،** تأليف طلعت حرب.
(٢٦) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة،** تأليف محمد حسين النائيني، تعريب عبد المحسن آل نجف، تحقيق عبد الكريم آل نجف.
(٢٧) **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني،** تأليف محمد باشا المخزومي.
(٢٨) - (٢٩) **السفور والحجاب،** تأليف نظيرة زين الدين، **ونظرات في كتاب السفور والحجاب،** تأليف مصطفى الغلاييني.
(٣٠) **في الاجتماع السياسي الإسلامي،** تأليف محمد مهدي شمس الدين.
(٣١) **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟،** تأليف الأمير شكيب أرسلان.
(٣٢) **المدنية الإسلامية،** تأليف شمس الدين سامي فراشري، ترجمة محمد م الأرناؤوط.
(٣٣) **المدنيـــة والإسلام،** تأليف محمد فريد وجدي.
(٣٤) **المســئلة الشرقية،** تأليف مصطفى كامل.
(٣٥) **وجهة العالم الإسلامي،** تأليف مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين.

(٣٦) **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، تأليف نور الدين عبد الله بن حميد السالمي.
(٣٧) **أدب الطلب ومنتهى الأرب**، تأليف محمد بن علي الشوكاني.
(٣٨) **الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني**، تأليف آدم عبد الله الإلوري.
(٣٩) **أم القرى**، تأليف السيد الفراتي (عبد الرحمن الكواكبي).
(٤٠) **تجديد الفقه ونصوص أخرى**، تأليف محمد بن الحسن الحَجْوي.
(٤١) **الحضارة الإسلامية**، تأليف أحمد زكي.
(٤٢) **الرسالة الخالدة**، تأليف عبد الرحمن عزام.
(٤٣) **مسألة الخلافة وجزيرة العرب**، تأليف أبي الكلام آزاد، ترجمة مصباح الله عبد الباقي.
(٤٤) **النبأ العظيم . . نظرات جديدة في القرآن**، تأليف محمد عبد الله دراز.
(٤٥) **الحركة الإسلامية . . هموم وقضايا**، تأليف السيد محمد حسين فضل الله.
(٤٦) **الأعمال المختارة لمحمد خانجيتش البوسنوي**، تأليف محمد خانجيتش، ترجمة عبد الرحيم ياقدي.
(٤٧) **الدين والوحي والإسلام**، تأليف مصطفى عبد الرازق.
(٤٨) **النسائيات**، تأليف ملك حفني ناصف (باحثة البادية).
(٤٩) **في الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيقه (الكتاب الأول)**، تأليف إبراهيم مدكور.
(٥٠) **في الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيقه (الكتاب الثاني)**، تأليف إبراهيم مدكور.


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية



FĪ AL-FALSAFAH AL-ISLĀMĪYAH: MANHAJ WA-TAṬBIQUH

IBRĀHĪM MADKŪR

(49)

هذا الكتاب

طبع لأول مرة عام (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م). وهو من أهم المؤلَّفات الرائدة خلال النصف الأول من القرن العشرين في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها. مؤلِّفه هو الدكتور إبراهيم بيومي مدكور؛ أحد أهم الرواد العرب في دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.

أصل هذا الكتاب فصول متتابعة نُشرت في مجلة «الرسالة». رسم المؤلف فيه منهجًا لدراسة الفلسفة الإسلامية، ثم طبقه تطبيقًا كاملًا على ثلاث من نظرياتها الكبرى، هي: نظرية السعادة، ونظرية النبوة، والنفس وخلودها.

دَرَس المؤلف هذه النظريات أولاً في بيئتها وظروفها الخاصة، وشرحها على لسان القائلين بها، ثم ربطها بما سبقها من أشباه ونظائر، وبيَّن ما لها من أثر في الفلسفات اللاحقة التي تمتد إلى العصر الحديث.

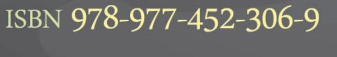
يقول الإمام الأكبر أحمد الطيب عن المشروع:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إن هذا المشروع الذي تقوم به مكتبة الإسكندرية - وهي تستهدف إعادة نشر الإنتاج العلمي والثقافي لأعلام نهضتنا في العصر الحديث - ليُعدُّ فيما أرى - من أهم المشاريع العلمية نحو تأصيل المفاهيم الثقافية في العالم الإسلامي وإعادة تأسيس عقل إسلامي معاصر يستوعب أصوله، ويعيش عصره. وإني أدعو إلى ترجمة هذه الأعمال إلى اللغات الحية، وتعميم نشرها، بكل الوسائل الورقية والإلكترونية.

شيخ الأزهر

أ.د/ أحمد محمد الطيب


ISBN 978-977-452-306-9

